

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

ДЖОВАННИ РЕАЛЕ И ДАРИО АНТИСЕРИ **ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ОТ ИСТОКОВ ДО НАШИХ ДНЕЙ**

Книга 2
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ
(От Библейского послания до Макиавелли)

Перевод с итальянского С. Мальцевой.

СОДЕРЖАНИЕ

[Предисловие к итальянскому изданию](#)

Часть первая
ДУХОВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО ПОСЛАНИЯ

[Глава 1. Библия и ее послание](#)

[1. Структура и значение Библии](#)

[1.1. Книги, составляющие Библию.](#)

[1.2. Концепция "Завета".](#)

[1.3. Боговдохновенность Библии.](#)

[2. Фундаментальные библейские идеи философского значения, поднимающиеся](#)

ДЖОВАННИ РЕАЛЕ
И ДАРИО
АНТИСЕРИ

ЗАПАДНАЯ
ФИЛОСОФИЯ
ОТ ИСТОКОВ
ДО НАШИХ
ДНЕЙ

Книга 2
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ
*(От Библейского
послания до Макиавелли)*

*Перевод с итальянского С.
Мальцевой.*

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к итальянскому
изданию

Часть первая
ДУХОВНАЯ
РЕВОЛЮЦИЯ
БИБЛЕЙСКОГО
ПОСЛАНИЯ

Глава 1. Библия и ее послание

1. Структура и значение Библии

1.1. Книги, составляющие Библию.

1.2. Концепция "Завета".

1.3. Боговдохновенность Библии.

2. Фундаментальные библейские идеи философского значения, поднимающиеся над греческим горизонтом.

2.1. Революционный смысл библейского послания.

2.2. Монотеизм.

2.3. Креационизм.

2.4. Антропоцентризм.

2.5. Номотетический Бог и закон как божественное повеление.

2.6. Личностное Провидение.

2.7. Первородный грех, его последствия и искупление.

2.8. Новое пространство веры и Духа.

2.9. Греческий Эрос, христианская Агапэ (любовь как благодать).

2.10. Переоценка ценностей,
проделанная
христианством.

2.11. Бессмертие души у
греков и воскресение из
мертвых Христа.

2.12. Новый смысл истории
и жизни человека.

2.13. Греческая мысль и
христианское послание.

Часть вторая
ПАТРИСТИКА

Разработка библейского послания и философствование в вере

Глава 2. Разработка библейского послания в культурном ареале греческого языка

1. Доктринальные и философские проблемы в связи с Библией

2. Филон Александрийский и его философия-мозаика

3. Гносис

4. Апологеты-греки и первая философская разработка христианства, проделанная катехизической школой Александрии

4.1. Греческие апологеты II века: Аристид, Юстин, Тациан.

4.2. Катехизисная школа
Александрии: Климент
и Ориген.

5. Золотой век Патристики (IV —
первая половина V в.)

5.1. Наиболее значительные
персонажи золотого
века патристики и
Никейский символ веры.

5.2. Светила Каппадокии и
Григорий Нисский.

6. Последние могикане греческой
патристики: Дионисий

Ареопагит, Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин

6.1. Дионисий Ареопагит и
апофатическая
теология.

6.2. Максим Исповедник и
последняя
христологическая
баталия.

6.3. Иоанн Дамаскин.

Глава 3. Латинская
патристика и святой Августин

1. Латинская патристика до Августина

1.1. Минуций Феликс и
первое сочинение
христианско-латинской
апологетики.

1.2. Тертуллиан и полемика
против философии.

1.3. Христианские писатели
III века и начала IV:
Киприан, Новациан,
Арнобий и Лактанций.

2. Святой Августин и апогей патристики

2.1. Жизнь, духовная
эволюция и сочинения
Августина.

2.2. Философствование в
вере.

2.3. Открытие "личности" и
метафизика "душевных
глубин".

2.4. Истина и прозрение.

2.5. Бог.

2.6. Троица.

2.7. Творение, Идеи как
мысли Бога и "разумные
семена".

2.8. Структура
темпоральности и
вечность.

2.9. Зло и его
онтологический статус.

2.10. Воля, свобода,
благодать.

2.11. "Град земной" и "Град
Божий".

2.12. Суть человека — это
любовь.

Часть третья .

ГЕНЕЗИС, РАЗВИТИЕ И
РАСПАД СХОЛАСТИКИ

Разум и вера в Средневековье

Глава 4 . От патристики к схоластике

1. Сочинения Северина Боэция

1.1. Боэций: последний из римлян и первый из схоластов.

1.2. Боэций и "логический квадрат оппозиций".

1.3. Средневековое
истолкование квадрата
оппозиций.

1.4. Гипотетические
пропозиции и
гипотетические
силлогизмы.

1.5. "Утешение
философией"; Бог — это
само счастье.

1.6. Проблема зла и вопрос
свободы.

1.7. Боэций о вере и разуме.

2. "Институции" Кассиодора

3. "Этимологии" Исидора Севильского

Глава 5. Первые теоретизации "рацио" в модусе веры

1. "Школы", "Университеты", "Схоластика"

1.1. "Школы" и "схоластика".

1.2. Университет.

1.3. Университет и его смягчающие эффекты.

1.4. Разум и вера.

1.5. Факультет искусств и
факультет теологии.

1.6. "Град Божий"
Августина.

1.7. Тринитарная концепция
истории Джоаккино да
Фьоре.

1.8. Хронология.

2. Иоанн Скот Эриугена ...

2.1. Первая теоретизация
"рацио" в функции веры.

2.2. Личность и сочинения
Скота Эриугены.

2.3. Скот Эриугена и Псевдо-Дионисий.

2.4. "О разделении природы".

2.5. Социополитические отражения.

2.6. Разум в функции веры.

3. Ансельм д'Аоста

3.1. Жизнь и сочинения.

3.2. Доказательства бытия Бога.

3.3. Бог и человек.

3.4. Разум вокруг веры.

4. Шартрская школа

4.1. Традиции и новации.

4.2. Три искусства в религиозной перспективе.

4.3. Платоновский "Тимей".

5. Сен-Викторская школа

5.1. "Дидаскаликон" Гуго Сен-Викторского и науки.

5.2. "Дидаскаликон" и философия.

5.3. "Дидаскаликон" и мистика.

6. Пьер Абеляр

6.1. Жизнь и сочинения.

6.2. "Сомнение" и "правила исследования".

6.3. Диалектика и ее функции.

6.4. "Рацио" и его роль в теологии.

6.5. Фундаментальные принципы этики.

6.6. "Intelligo ut credam".

6.7. "Грамматические"
штудии и "диалектика".

6.8. "Сентенции" Петра
Ломбардского

6.9. Иоанн Солсберийский:
границы разума и
авторитет веры.

Глава 6. "Дученто" и великие
систематизации разума и веры

1. Политическая и культурная
ситуация

1.1. Политико-социальная
ситуация и церковные

институты.

2. Аристотелизм Авиценны

2.1. Авиценна: личность и сочинения.

2.2. Бытие возможное и бытие необходимое.

2.3. "генерации" и влияние Авиценны.

3. Аристотелизм Аверроэса

3.1. Фигура и сочинения.

3.2. Примат философии и вечность мира.

3.3. Единство человеческого интеллекта.

3.4. Следствия из тезиса о единстве интеллекта.

3.5. Первые осуждения аристотелизма.

4. Моисей Маймонид и еврейская философия

5. Как греческая и арабская культуры проникали на Запад. Переводчики и "коллегиум" из Толедо

6. Альберт Великий

6.1. Альберт Великий:
личность, сочинения и
исследовательская
программа.

6.2. Различие философии и
теологии.

6.3. Греческие философы и
христианские теологи.

6.4. Научный интерес.

7. Фома Аквинский

7.1. Жизнь и сочинения.

7.2. Разум и вера,
философия и теология.

7.3. Теология не подменяет
философию.

7.4. Фундаментальная
структура метафизики.

7.5. Трансценденталии:
единое, истинное,
благое.

7.6. Аналогия бытия.

7.7. Пять способов
доказательства
существования Бога.

7.8. Lex aeterna, lex naturalis,
lex humana, lex divina.

7.9. Право естественное и
позитивное.

7.10. Вера ведет разум.

8. Бонавентура из Боньяреи

8.1. Францисканское
движение.

8.2. Бонавентура: жизнь и
сочинения.

8.3. Александр Гэльский и
Бонавентура.

8.4. Автономна ли
философия?

8.5. Недочеты
аристотелизма и их
источники.

8.6. Экземпляризм.

8.7. "Rationes seminales".

8.8. Человеческое познание
и божественное
озарение.

8.9. Бог, человек и
множественность форм.

8.10. Бонавентура и Фома:
одна вера и две
философии.

8.11. Разум записывает то,
что вера предписывает.

Duae olivae et duo
candelabra in domo del
lucentia.

9. Сигер Брабантский и латинский
аверроизм. Францисканцы и
неоавгустинизм

10. Экспериментальная философия
и первые научные исследования
эпохи схоластики

10.1. Роберт Гроссетест.

10.2. Роджер Бэкон.

11. Иоанн Дунс Скот

11.1. Жизнь и сочинения.

11.2. Разделение философии
и теологии.

11.3. Однозначность сущего.

11.4. Однозначное сущее как
первый объект
интеллекта.

11.5. Восхождение к Богу.

11.6. Недостаточность
понятия "бесконечное
entis".

11.7. Дебаты между
философами и
теологами.

11.8. Принцип
индивидуации:
Naessceitas.

11.9. Волюнтаризм и
естественное право.

Глава 7. "Треченто": потеря
равновесия между разумом и
верой

1. Социально-историческая
ситуация

2. Уильям Оккам

2.1. Личность и сочинения.

2.2. Независимость веры от
разума.

2.3. Эмпиризм и примат
индивидуального.

2.4. Познание интуитивное и
абстрактное.

2.5. Универсалии и
номинализм.

2.6. "Бритва Оккама" и
распад традиционной
метафизики.

2.7. Новая .

2.8. Проблема
существования Бога.

2.9. Новый метод научного исследования.

2.10. Плюрализм против теократии.

3. Наука оккамистов

3.1. Оккамисты и аристотелевская наука.

3.2. Оккамисты и галилеевская наука.

4. Политическая теория Марсилия Падуанского

4.1. Эгидий Римский и Жан Парижский: спор о

примате церкви или империи.

4.2. "Defensor pads"
Марсилия Падуанского.

5. Джон Уиклиф и Ян Гус: два
долютеровских реформатора

6. Майстер Экхарт и немецкая
спекулятивная мистика

6.1. Основы спекулятивной
мистики.

6.2. Майстер Экхарт: Без
Бога и мир и человек
ничто.

6.3. Возращение человека к Богу.

7. ЛОГИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

7.1. "Ars vetus", "Are nova", "Logica modernorum".

7.2. Дидактическая систематизация античной логики.

7.3. Фигуры и модусы силлогизмов.

7.4. Новации схоластической логики.

7.5. "Арс магна" Раймонда Луллия.

Часть четвертая . **ГУМАНИЗМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ**

Глава 8. Мысль эпохи Гуманизма и Возрождения и ее основные характеристики

1. Историографическое значение
термина "гуманизм"
2. Историографическое значение
термина "возрождение"

3. Хронологические границы и существенные характеристики гуманистико-возрожденческого периода.

4. Восточные и языческие "пророки" и "маги", как основатели теологической и философской мысли: Гермес Трисмегист, Зороастр и Орфей

4.1. Отличие критико-исторического уровня гуманистической мысли латинской традиции от греческой.

4.2. Гермес Трисмегист и
"Corpus Hermeticum" в их
исторической
реальности и
возрожденческой
интерпретации.

4.3. "Зороастризм" эпохи
Ренессанса.

4.4. Орфей Ренессанса.

Глава 9. Идеи и тенденции
гуманистико-возрожденческой
мысли

1. Дискуссии по проблемам
морали и неопикурейство

1.1. Начала гуманизма

1.1.1. Франческо Петрарка

1.1.2. Колюччо Салютати.

1.2. Этико-политические дебаты гуманистов Кватроченто: Л. Бруни, П. Браччолини, Л.Б. Альберти

1.2.1. Леонардо Бруни

1.2.2. Поджо Браччолин

1.2.3. Леон Баттиста Альберти

1.2.4. Другие гуманисты

Кватроченто.

1.3. Неоэпикуреизм Лоренцо Балла.

2. Возрожденческий неоплатонизм

2.1. Краткие сведения о платоновской традиции и византийских ученых XV века

2.2. Николай Кузанский: ученое незнание в

отношении к
бесконечному

2.2.1. Жизнь, работы и культурные
связи Кузанского

2.2.2. Ученое незнание

2.2.3. Отношение между Богом и
универсумом

2.2.4. Значение принципа
"все во всем"

2.2.5. Человек как "микрокосм".

2.3. Марсилио Фичино и платоновская академия во Флоренции

2.3.1. Место Фичино в культуре Возрождения, Фичино в качестве переводчика

2.3.2. Фичино в качестве переводчика.

2.3.3. Достижения философской мысли Фичино

2.3.4. Достижения "магической" доктрины Фичино.

2.4. Пико делла Мирандола между платонизмом, аристотелизмом, Каббалой и религией

2.4.1. Позиция Пико

2.4.2. Пико и Каббала

2.4.3. Пико и доктрина достоинства человека.

2.5. Франческо Патрици.

3. Аристотелизм эпохи Возрождения

3.1. Проблемы
аристотелевской
традиции в эпоху
Гуманизма.

3.2. Пьетро Помпонаци и
споры о бессмертии.

4. Возрождение скептицизма

4.1. Новая жизнь
эллинистической
философии.

4.2. Мишель Монтень и
скептицизм как основа
мудрости.

Глава 10. Возрождение и проблемы религии и политики.

1. Возрождение и религия

1.1. Эразм Роттердамский и "философия Христа"

1.1.1. Позиция Эразма

1.1.2. Гуманистическая концепция христианской философии

1.1.3. Концепция "глупости" Эразма.

1.2. Мартин Лютер

1.2.1. Лютер и его отношение к философии и возрожденческому гуманизму

1.2.2. Черты теологии Лютера

1.2.3. Черты пессимизма и иррационализма в мышлении Лютера.

1.3. Ульрих Цвингли, реформатор из Цюриха.

1.4. Кальвин и Женевская реформа.

1.5. Другие теологи
Реформы и
представители
протестантизма.

2. Контрреформация и
католическая реформа

2.1. Историографические
концепции
Контрреформации и
католической реформы.

2.2. Тридентский собор.

2.3. Новое появление
схоластики.

3. Возрождение и политика

3.1. Никколо Макиавелли и теоретизация автономии политики

3.1.1. Позиция Макиавелли

3.1.2. Реализм Макиавелли

3.1.3. "Добродетель" государя

3.1.4. Свобода и "судьба"

3.1.5. "Добродетель" древней римской республики,

3.1.6. Гвиччардини и Ботеро.

3.2. Томас Мор и Утопия.

3.3. Жан Боден и
абсолютизм власти
Государства.

3.4. Гуго Гроций и
обоснование
естественного права.

Приложения

Хронологическая таблица

Библиография

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИТАЛЬЯНСКОМУ ИЗДАНИЮ

Если судить о книге по числу страниц, то наше издание по истории философской мысли в трех томах (около 2,5 тыс. страниц) покажется слишком громоздким. Впрочем, не мешает вспомнить сентенцию аббата Террасона, цитированную

Кантом в "Критике чистого разума" (в предисловии): "Если объем книги измерять не количеством страниц, но временем, необходимым для ее понимания, то о многих можно было бы сказать, что они могли бы быть много короче" .

И в самом деле, многие учебники по философии выиграли бы, будь они пространнее в серии аргументов. Ведь краткость в экспозиции философских проблем не упрощает, но усложняет суть дела, делая их

малоприятными, если не совсем бессмысленными. Так или иначе, но такого сорта краткость фатально ведет к ноционизму, т.е. перечню точек зрения, дающих панораму философских высказываний, инструктивную, но вместе с тем, малоинформативную .

Таким образом, настоящий учебник предлагает наличие, по меньшей мере, трех уровней: помимо того, что древние называли "доксографией" (своего рода считка мнений, того, что говорили философы),

необходимо объяснить, почему они так говорили, а также нелишне понимать, как все это было сказано, наконец, есть уровень указателей эффектов, производимых и провоцируемых философскими и научными теориями .

Что касается объяснительного уровня — почему нечто утверждалось, — то всегда непросто разглядеть сплетения событийных рядов экономического, социального и культурного плана с теоретическими и

спекулятивными мотивами.
Учитывая все это, мы
стремились избегать опасных
редукций —
социологистических,
психологистических,
историцистских, удерживая
специфическую идентичность
философского дискурса .

Показывая то, как выражали
мыслители свои доктрины, мы
широко использовали их
собственные слова. Цитируемые
тексты даны в дозах,
соответствующих
дидактической парадигме

научающегося ума, входящего в
незнакомый дискурс. От
предельно простого он мало-
помалу переходит к
философским категориям,
развивая мышцу мысли и
собственную способность к
постижению все более сложных
идей, которые выражены в
разных лингвистических
тональностях несхожими и
оттого притягательными
голосами. Подобно тому как для
постижения способа
чувствования и воображения
поэта мы вчитываемся в его
стихи, так и проникнуть в

способ мышления философа
нельзя иначе как через форму
выраженных им идей .

Нельзя не отметить также,
что философы интересны не
только тем, что они говорят, но
и тем, о чем молчат;
традициями, которым они дают
начало, течениями, которые
приводятся в движение. Одни из
них благоприятствуют
рождению определенных идей,
другие, напротив, делают это
невозможным. По поводу
последнего обстоятельства
историки философии чаще

хранят молчание, тем важнее для нас — сделать этот аспект очевидным, особенно, при объяснении сложных взаимоотношений между философскими и научными, религиозными, эстетическими и социо-политическими идеями.

Учитывая, что в преподавании философии исходное — проблемы, которые она поднимала и решала, мы часто отдавали предпочтение синхроническому методу, относительно диахронического, который, впрочем, также

использован в пределах его возможностей .

Что же касается желаемой цели, то она состоит в формировании теоретически обогащенных умов, владеющих методами, способных к постановке и методической разработке проблем, готовых к критическому прочтению окружающей реальности во всей ее сложности. Именно этой цели служат означенные выше четыре уровня: содействовать самоконституирующемуся уму молодого человека в духе

открытости новому и в его способности к самозащите перед лицом опасных искушений нашего века — бегство в иррациональное, капитуляция перед прагматизмом и убогим сциентизмом. Разум открыт тогда, когда он имеет в самом себе корректирующее устройство, выводящее (поскольку это человеческий разум) одну за другой ошибки и высвобождающее энергию для движения вперед по все новым интинерариям .

АВТОРЫ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ДУХОВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО ПОСЛАНИЯ

" Αμήν αμήν λέγω σοι, εάν μη τις
γεννηδη ανωθεν, ου δύναται Ιδεῖν
την βασιλείαν του Θεοῦ ".
κατά Ιωάννην. 3.3.

*"Истинно, истинно говорю тебе:
если кто не родится свыше*

не может увидеть Царства Божия"

.

Евангелие от Иоанна

Глава первая

Библия и ее послание

1. СТРУКТУРА И ЗНАЧЕНИЕ БИБЛИИ

1.1. Книги, составляющие Библию

Библия от греческого *biblici*,
означает "книги" (ед.число *biblion*),
что затем в латинском и

современных языках закрепилось в виде сокращенной транслитерации— "библия". В действительности, Библия это не одна книга, но собрание книг, каждая из которых имеет свое название и особую специфику. Все книги различны по объему, литературному стилю и композиции. Это "собрание собраний" книг, ибо некоторые из них, в свою очередь, содержат серию книг.

Книги Библии делятся на две группы:

а) Ветхий Завет — он составлен, начиная от 1300 и до 100 г. до н.э.; впрочем, его первые книги имеют

древнейшую устную традицию, б)
Новый Завет, книги которого
восходят к первому веку н.э. и
посвящены новому посланию
Христа.

Книги Ветхого Завета признаны
католической церковью как "канон",
правило, которое надлежит принять
верующему в качестве истины веры;
их 46:

- | | |
|----------------------------|------------------------|
| 5 исторических | 1. <i>Бытие</i> |
| книг Моисея, <i>Тора</i> , | 2. <i>Исход</i> |
| <i>или Законы</i> | 3. <i>Левит</i> |
| | 4. <i>Числа</i> |
| | 5. <i>Второзаконие</i> |

Эти четыре книги
носят общее
название

"Книга Царств":

Эти две книги
называются еще
"Ездра" I и II.

6. *Иисуса Навина*

7. *Судей*

8. *Руфь*

9. *Самуил, кн. I*

10. *Самуил кн. II*

11. *Царь кн. I*

12. *Царь, кн. II*

13.

*Паралипоменон
(Хроники) кн. I*

14.

*Паралипоменон
(Хроники) кн. II*

15. *Ездра*

16. *Неемия*

17. *Тобия*

18. *Юдифь*

	19. <i>Есфирь</i>
	20. <i>Маккавеи</i> кн. I
	21. <i>Маккавеи</i> кн. II
Дидактические	22. <i>Иова</i>
или поэтические	23. <i>Псалтирь</i>
книги:	24. <i>Притчи</i>
	25. <i>Екклесиаст</i>
	26. <i>Песнь Песней</i>
	27. <i>Мудрость</i>
	28. <i>Екклесиаст</i>
Пророческие	29. <i>Исайя</i>
книги или так	30. <i>Иеремия</i>
называемые	31. <i>Плачи</i>
"большие пророки	32. <i>Барух</i>
":	33. <i>Иезекииль</i>
	34. <i>Даниил</i>

Так называемые " малые пророки " (по объему написанного):	35. <i>Осия</i>
	36. <i>Амос</i>
	37. <i>Иоиль</i>
	38. <i>Авдий</i>
	39. <i>Ион</i>
	40. <i>Михей</i>
	41. <i>Наум</i>
	42. <i>Аввакум</i>
	43. <i>Софония</i>
	44. <i>Аггей</i>
	45. <i>Захария</i>
	46. <i>Малахия</i>

Этот канон был принят христианами в IV в. и санкционирован Собором Тридцати. Протестанты принимают еврейский канон. Евреи признают

лишь 36 книг, деля их на "Тору", "Пророки", "Книги", исключая "Тобию", "Юдифь", "Маккавеи", "Мудрость", "Екклесиастик", "Барух", т.е. книги, изначально известные или отредактированные на греческом языке. Сегодня, однако, установлено, что это ограничение восходит к фарисеям Палестины, которые полагали, что после "Ездры" нельзя уже говорить о божественной инспирации, впрочем, другие еврейские общины некоторые из этих книг включали в канон. В самом деле, открытия, сделанные в 1947 г. в Кумране, явили свету множество книг, принадлежащих еврейской

общине эпохи Христа, среди коих были и "Тобия", и "Екклесиастик" (28).

Книги Нового Завета, признаваемые каноническими, могут быть подразделены следующим образом:

- Четыре Евангелия
- | | |
|--|----------------------------------|
| 1. <i>Евангелие</i> от
с деяниями
Апостолов: | Матфея |
| | 2. <i>Евангелие</i> от
Марка |
| | 3. <i>Евангелие</i> от
Луки |
| | 4. <i>Евангелие</i> от
Иоанна |

5. Деяния святых
Апостолов

- Корпус посланий 6. Послание к
св. Павла(или ему Римлянам
приписываемых) 7. Первое послание
к Коринфянам
8. Второе
послание к
Коринфянам
9. Послание к
Галатам
10. Послание к
Ефесянам
11. Послание к
Филиппийцам
12. Послание к
Колоссянам

13. *Первое
послание к
Фессалоникийцам*

14. *Второе
послание к
Фессалоникийцам*

15. *Первое
послание к
Тимофею*

16. *Второе
послание к
Тимофею*

17. *Послание к
Титу*

18. *Послание к
Филимону*

Семь посланий
апостолов (или
приписываемых
апостолам)

19. *Послание к
Евреям*

20. *Послание
Иакова*

21. *Первое
послание Петра*

22. *Второе
послание Петра*

23. *Первое
послание Иоанна*

24. *Второе
послание Иоанна*

25. *Третье
послание Иоанна*

26. *Послание Иуды*

Пророческое послание Иоанна 27. *Апокалипсис*

Ученые наших дней достаточно уверены в том, что "Послание к Евреям" не было написано Павлом, хотя автор и был очень близок Павлу по духу.

Тексты Библии составлены на трех языках: древнееврейском (большая часть Ветхого Завета), небольшая часть на арамейском и греческом (некоторые тексты Ветхого и все Нового Завета). Лишь Евангелие от Матфея, похоже, было составлено

сначала на арамейском, а затем переведено на греческий.

Наиважнейшими из всех являются (и не только для античности) два базовых перевода: греческий перевод всего Ветхого Завета (Септуагинта, т.н. перевод семидесяти), начатый в Александрии в царствование Птолемея Филадельфа (285—246 до н.э.), который оставался авторитетом в греческом культурном ареале как для евреев, так и для греков.

Начиная со II века н.э., Библия была переведена также и на латинский

язык Св. Иеронимом (между 390 и 406 гг.). Эта версия официально принята церковью и известна под названием Вульгата (*Vulgata*, подразумевается *editto* — общепринятый перевод).

1.2. Концепция "Завета"

Итак, две части Библии названы Ветхим и Новым Заветом. Так что же такое Завет? Этому термину соответствует греческое *diatheke*, т.е. договор, завет, который был предложен Богом Израилю. Инициатива этого союза

односторонняя, т.е. полностью зависила от Бога, его чистой благой воли, воли Дарующего.

Вот, некоторые из текстов, особо примечательных: в Книге Бытия, 9, после потопа Бог сказал Ною: "Вот, Я поставляю завет Мой с вами и с потомством вашим после вас... Поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли". В Исходе, 24, читаем еще более красноречивые строки об альянсе Бога с Израилем на Синайской горе: "И пришел Моисей, и пересказал

народу все слова Господни и все законы; и отвечал весь народ в один голос, и сказали: все, что сказал Господь, сделаем. И написал Моисей все слова Яхве и, встав рано поутру, поставил под горою жертвенник и двенадцать камней, по числу двенадцати колен Израилевых. И послал юношей из сынов Израилевых, и принесли они всесожжения, и заклали тельцов в мирную жертву Господу. Моисей, взяв половину крови, влил в чаши, а другою половиною окропил жертвенник. И взял книгу завета, и прочитал вслух народу, и сказали они: все, что сказал Господь,

сделаем, и будем послушны. И взял Моисей крови, и окропил народ, говоря: вот кровь завета, который Яхве заключил с вами о всех словах сих".

Словами пророка Иеремии (31,31) обещан "новый завет": "Вот наступают дни, говорит Яхве, когда Я заключу с домом Израиля ...новый завет, — Не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Яхве. Но вот завет, который Я заключу с домом

Израилевым после тех дней, говорит Яхве, вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: "познайте Господа!", ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Яхве, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более".

Автор "Послания к Евреям" (9,11) так объясняет смысл нового завета: "Но Христос, Первосвященник будущих благ, пришед с большею и совершеннейшею скиниею,

нерукотворенною, то есть не
такового устройства, и не с кровью
козлов и тельцов, но со Своею
Кровию однажды вошел во
святилище и приобрел вечное
искупление. Ибо, если кровь тельцов
и козлов и пепел телицы чрез
окропление освящает оскверненных,
дабы чисто было тело, то кольми
паче Кровь Христа, который Духом
Святым принес себя непорочного
Богу, очистит совесть нашу от
мертвых дел, для служения Богу
живому и истинному! И потому Он
есть Ходатай нового завета, дабы
вследствие смерти Его, бывшей для
искупления от преступлений,

сделанных в первом завете,
призванные к вечному наследию
получили обетованное. Ибо, где
завещание, там необходимо, чтобы
последовала смерть завещателя.
Потому что завещание
действительно после умерших; оно
не имеет силы, когда завещатель жив.
Почему и первый завет был
утвержден не без крови. Ибо Моисей,
произнесши все заповеди по закону
пред всем народом, взял кровь
тельцов и козлов с водою и шерстью
червленою и иссопом, и окропил как
самую книгу, так и весь народ,
говоря: "это кровь завета, который
заповедал вам Бог". Также окропил

кровью и скинию и все сосуды
Богослужebные. Да и все почти по
закону очищается кровью, и без
пролития крови не бывает
прощения".

В Евангелии от Матфея (26,27)
устами Христа говорится: "...И взяв
чашу и благодарив, подал им и
сказал: пейте из нее все; ибо сие есть
Кровь Моя нового завета, за многих
изливаемая во оставление грехов".

1.3. Боговдохновенность Библии

Бесчисленны в Библии указания на божественную инспирацию писания, и мы даже находим повеления Бога записать сказанное: "И сказал Яхве Моисею: "Запиши сие в книгу памяти.."; (в "Исходе"). В книге пророка Исайи читаем: "Теперь пойдя, начертай это на доске у них, и впиши это в книгу, чтоб осталось на будущее время, навсегда, навеки... высеки в бронзе" (30,8). В Откровении св. Иоанна Богослова (Апокалипсис, 1,9) читаем: "Я Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа, был на острове, называемом Патмос, за слово Божие

и за свидетельство Иисуса Христа. Я был в духе в день воскресный и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: "...то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию".

В книге пророка Иеремии подчеркнута божественность источника: "Ты будешь Моими устами". Во втором послании Петра (1,19): "... доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших,

зная прежде всего то, что никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою. Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым". В Святом благовествовании от Луки (24,27) утверждается, что Мессия, "начав от Моисея, из всех Пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании", что подтверждает и апостол Павел.

Наконец, прямые указания Бога мы находим в "Исходе" (24,12): "Яхве сказал Моисею: "взойди ко Мне на

гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их"... "Яхве сказал тогда Моисею: "вытеши себе две скрижали каменные, подобные прежним, и Я напишу на сих скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях, которые ты разбил".

2. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ БИБЛЕЙСКИЕ ИДЕИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАЧЕНИЯ, ПОДНИМАЮЩИЕСЯ НАД ГРЕЧЕСКИМ ГОРИЗОНТОМ

2.1. Революционный смысл библейского послания

Итак, Библия предстает перед нами как "слово Божие", и как таковое, оно объект веры. Всякий, кто полагает, что можно взять в скобки веру и прочесть Библию взглядом ученого, как это возможно по отношению к текстам Платона и Аристотеля, совершает противоестественную вивисекцию духа, разделяющую его с текстом. Библия решительно меняет свой смысл в зависимости от того, кто ее читает, — верующий или неверующий в то, что это "слово Божие". Как бы то ни было, все же не

будучи философией в греческом смысле этого термина, общее видение реальности и человека в контексте Библии содержит в себе целую серию фундаментальных идей, в первую очередь, философского плана. Более того, некоторые из этих идей обладают такой силой, что их распространение как среди верующих, так и неверующих, необратимым образом изменило духовный облик западного мира. Можно сказать, что слово Христа, содержащееся в Новом Завете (которое венчает пророчества Ветхого Завета), перевернуло все понятия и проблемы, поставленные

философией в прошлом, определив их постановку в будущем. Другими словами, библейское послание преобразовало позитивным образом как тех, кто его принял, так и тех, кто его отверг, прежде всего, в диалектическом смысле, антитетично (в функции отрицаемого тезиса), но и в более общем смысле, обозначив духовный горизонт, не подлежащий упразднению. Примечательны слова Бенедетто Кроче: "Почему мы не можем не называться христианами", — смысл которых состоит в том, что христианство, однажды появившись, стало ненарушимым горизонтом,

тем, из чего нельзя выйти и оказаться вовне.

Таким образом, после диффузии библейского послания стали возможны три позиции: а) философский поиск различимости двух сфер — разума и веры, б) философствование вне веры и против веры, в) философствование в вере. Философствование, игнорирующее веру в том смысле, как если бы библейское послание никогда не заявляло о себе в истории, стало отныне невозможным.

2.2. Монотеизм

Греческая философия пришла к пониманию божественного единства как такого целого, что приемлет и впитывает в себя множество сущностей, сил и проявлений, различных ступеней и уровней иерархии. Понимания уникальности Бога мы не находим в дилемме: один Бог или множествен. Лишь в библейском послании есть понимание Бога как единого и уникального. Что человеку не просто понять суть такой идеи, что монотеизм далеко не спонтанная

концепция, видно из текста: "Да не будет у тебя иного Бога, кроме Меня", а также из постоянных напоминаний об угрозе идолопоклонства (что всегда означает возврат к политеизму). С таким пониманием уникального Бога, бесконечного в потенции, радикально отличного от всего прочего, родилось и новое понимание трансцендентного, что исключило любую возможность подразумевать под "божественным" что бы то ни было другое. Платон и Аристотель называли "божественными" звезды, Платон называл космос "видимым Богом", а в "Законах" дал повод называть такую

религию "астральной". Библия подрывает любую форму политеизма и идолопоклонства, отказываясь от компромиссов с ними. "И когда обратишь глаза свои к небу и увидишь солнце, луну, звезды, и все, что ни есть на небе, не дай завлечь себя и не делай культа из этого". Трансцендентность уникального Бога абсолютна, тотально отлична от всего прочего. Такой Бог был решительно немыслим в рамках греческой философии.

2.3. Креационизм

У нас уже была возможность оценить, насколько разными были решения проблемы "источников сущего" в греческой философии: от Парменида, который решал проблему, отрицая любую форму становления, до плюралистов, говоривших о "воссоединении" и "комбинациях" вечных элементов, от Платона с его идеей Демиурга и демиургической активности до аристотелевского Вечного Двигателя, от пантеистического монизма стоиков до "метафизической процессуальности" Плотина. Мы также видели и гнездившиеся в этих решениях апории.

Библия же, напротив, говорит о "творении", что называется, с порога. "В начале Бог создал небо и землю". И создал через "слово". Бог сказал, явилось все. Как и все прочее, Бог непосредственным образом создал и человека: "И сказал Бог: Сотворим человека"... При этом он творит из ничего: нет ничего предшествующего, ни платоновского Демиурга, ни других посредников. Из ничего.

Этим понятием "творения из ничего" решительно разрубается гордиев узел

апорий, которые, начиная с Парменида, терзали греческую онтологию. Бог творит свободно, дает начало всему чистым актом воли, ведением блага. Всему дается жизнь как бескорыстный дар. Следовательно, созидание позитивно, ибо обязано благой воле. И Демиург Платона в "Тимее", зодчий мира, лепил его по закону блага, но здесь мы наблюдаем более тесное сцепление между понятием творения и понятием блага.

Креационизм особым образом решает проблему античной философии: как и почему из Единого

рождается многое, а из бесконечного — конечное. В определенном смысле, как ключевые могут быть интерпретированы слова: "Я есть Тот, кто Я есть", сказанные Богом Моисею. Бог есть по своей сути Бытие. Творение — это участие в бытии: Бог есть несотворенное бытие., но все сотворенное, тварное не само бытие, но лишь обладающее бытием, получившее бытие через участие в бытии.

2.4. Антропоцентризм

Концептуальный антропоцентризм был доступен грекам лишь в определенных рамках. Мы находим его следы в "Воспоминаниях" Ксенофонта как эхо сократических идей. Затем в Стое Зенона и Хрисиппа есть немало интересных разработок этой темы. Можно принять гипотезу Похленца о том, что идеи в русле антропоцентризма и библейские аллюзии из их культурного этнического наследия (известно, что Зенон и Хрисипп были семитского происхождения). В любом случае, греческая мысль определенно космоцентрична. Человек и космос никогда

радикально не противопоставлялись, напротив, всегда соотносились друг с другом, ибо космос понимался как одушевленный, живой, подобный человеку. И как бы ни были высоко ценимы заслуги и величие людей, они всегда органично вписывались в горизонт космоцентричной картины мира. Реальностью, превышающей космос, человек никогда не был; "есть много других вещей по природе более божественных (совершенных), чем человек, они пребывают среди видимого: например, звезды, из которых образован универсум" (Аристотель).

Не то в Библии: человек — не просто момент космоса, вещь среди вещей, в нем распознано существо привилегированное, созданное Богом по образу и подобию самого себя и, стало быть, человек — господин и повелитель всего, что создано для него. "И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле" (Бытие, 1,26), "...и тогда Яхве, Бог, создал человека из праха земного, и вдуну в ноздри его

дыхание жизни..." (Быт. 2,7). В Псалме 8 читаем:

*"Когда взираю я на небеса Твои, —
дело Твоих перстов, на луну и звезды,
которые Ты поставил: то что есть
человек, что Ты помнишь его, и сын
человеческий, что Ты посещаешь
его? Не много Ты умалил его пред
Ангелами; славою и честью увенчал
его; поставил его владыкою над
делами рук Твоих; все положил под
ноги его: овец и волов всех, и также
полевых зверей, птиц небесных и рыб
морских, все преходящее морскими
стезями" ,*

И коль скоро создан человек по образу и подобию Божию, то и должен он из всех сил уподобляться ему: "...не оскверняйте душ ваших... Ибо Я Яхве, Господь ваш; выведший вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом. Итак, будьте святы, потому что Я свят" (Левит, 11,45). Ведь и греки говорили об уподоблении Богу, но всегда видели достижение этого через интеллект, путем познания. Библия указывает на волю как инструмент такой ассимиляции. Освятиться, значит, исполнить волю Божию, хотеть того, чего хочет Бог. Именно такая способность свободно принять

Божью волю как свою собственную и возносит человека выше небес, выше всего тварного мира.

2.5. Номотетический Бог и закон как божественное повеление

Грек воспринимал моральный закон как закон физиса, самой природы; некий закон, что предписан и богу, и человеку, поскольку не им, богом, он установлен, но его, бога, обязывает. Понимание же бога как того, кто дает моральный закон ("номотетический" Бог), совершенно чуждо греческим мыслителям.

Бог библейский, напротив, дает человеку закон в виде "повеления". Сначала он повелевал напрямую лишь Адаму и Еве: "И приказал Бог Яхве человеку: "плоды всех деревьев в саду ты можешь вкушать, лишь от дерева познания добра и зла не должен ты вкушать плодов, ибо в день, когда вкусишь их, должен будешь погибель принять". Позже, как нам уже известно, свои повеления Бог "записывал" сам.

Добродетелью (высшее моральное благо) становится повиновение заповедям Господа, и это совпадает с

идеалом "святости". Ясно, что в рамках натуралистического видения грека эта добродетель — второго плана. Грехом, тягчайшим из зол, становится, по этой логике, неповиновение восставшего против Бога.

"Укажи мне, о Яхве, путь повелений твоих, и сохраню я их до самого конца. Да будет рука твоя в помощь мне, ибо я повеления твои избрал" (Псалом 8). "Тебе, Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сделал", — читаем мы в 50-м Псалме.

Вся жизнь Христа, череда его страданий и смерть, протекли под знаком преосуществления воли Отца, ниспосланной ему. Так и в Новом Завете высшая цель жизни — любовь к Богу — означает исполнение воли Бога, следование Христу, который сам есть актуализация и совершенствование этой воли.

Античный интеллектуализм превращается в таком контексте в своего рода "волюнтаризм". Теперь моральный закон — "желать Бога", "водить воление Бога", хотеть того, что желает Он, — вот добродетель человека. Благая воля (чистое

сердце) становится новым обретением человека.

2.6. Личностное Провидение

Сократ и Платон говорили о Боге-Провидении: первый на уровне интуитивном, второй, имея ввиду Демиурга, правящего миром. Однако Аристотель это понятие игнорировал, как это делало большинство греческих философов, исключая стоиков. Провидение греков, в любом случае, никак не обладало личностным началом. Кроме того, Провидение стоиков

совпадало с фатумом, судьбой, которая есть ничто иное как рациональный аспект Необходимости, при помощи которой Логос управляет созданным им миром. Напротив, библейский Бог-провидец в высшей степени личностей. Он не только правит всем сотворенным вообще, но и каждым человеком: он властен над самыми кроткими, беспомощными, и над грешниками (напомним параболы "блудного сына" и "заблудшей овцы"), "...не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело — одежды?

Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть. И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них. Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры! Итак не заботьтесь и не говорите: "что нам есть?" или "что нам пить?"

или "во что одеться?". Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. Ищите же прежде всего Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. Итак, не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы" (от Матфея, 6, 25—34).

С еще большей выразительностью об этом рассказывает Лука: "И сказал им: положим, что кто-то из вас, имея друга, придет к нему в полночь и скажет ему: друг! дай мне займы

три хлеба, ибо друг мой с дороги
зашел ко мне, и мне нечего
предложить ему"; а тот изнутри
скажет ему в ответ: "Не беспокой
меня, двери уже заперты, и дети мои
со мною на постели; не могу встать и
дать тебе". Если, говорю вам, он не
встанет и не даст ему по дружбе с
ним, то по неотступности его, встав,
даст ему, сколько просит. И Я скажу
вам: просите и дано вам будет; ищите
и найдете: стучите, и отворят вам.
Ибо всякий просящий получает, и
ищущий находит, и стучащему
отворят" (От Луки, 11,5—10).

Но и в Ветхом Завете нескрываемо присутствует неограниченная вера в Божественное Провидение, как это звучит, к примеру, в 90-м Псалме: "и сказал: "Господь — упование мое"; Всевышнего избрал ты прибежищем твоим. Не приключится тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему. Ибо ангелам своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих. На руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею. На аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона. "За то, что он возлюбил Меня, избавлю его, защищу его, потому что познал он имя Мое.

Воззовет ко Мне, и услышу его; с ним
Я в скорби, избавлю его и прослаблю
его. Долготою дней насыщу его и
здравием моим, и явлю ему спасение
Мое".

Обещание безопасности и спасения,
соотнесенное с абсолютом, с точным
предвидением будущего,
переворачивало все построения
эллинистической этики
относительно гарантов ее
безопасности, вдруг показавших всю
свою хрупкость; и эта новая сила
завета совпала с чаяниями человека
новой эпохи.

2.7. Первородный грех, его последствия и искупление

После всего сказанного ясно, в чем смысл "первородного греха". Он в неповиновении, точнее, в неподчинении изначальному повелению не трогать плодов с дерева познания добра и зла. Корень такового непослушания в высокомерии, самонадеянности человека, в нетерпимости к любого рода ограничениям, в нежелании нести груз ответственности, более того, в желании быть Богом. Предостережению Бога: "С древа познания добра и зла не должно вам

вкушать плодов, до тех пор не умрете" — было в ответ искушение дьявола: "Нет, не умрете! Напротив, Бог знает, что в день, когда их вкусите, откроются взоры ваши и станете вы, как Боги, знающими добро и зло". В ответ же на падение Адама и Евы, поддавшихся искушению, нарушивших Божественный запрет, как наказание последовало изгнание из земного рая. И вошли они в мир зла, страданий и смерти, отдалившись от Бога. В лице Адама все человечество согрешило, с Адамом грех вошел в человеческую историю, потянув за собой шлейф последствий: "делом

одного лишь человека грех вошел в мир и через грех смерть; так смерть шествует через судьбы людские, ибо все грешат..." (Апостол Павел).

Вследствие первородного греха человек не мог уже спастись самостоятельно, в одиночку. И даром ему было творение, которое уже Ветхим Заветом было открыто, — дар, которому человек многожды изменил. В Послании Римлянам Павел пишет: "Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак, мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как

Христос воскрес из мертвых славою
Отца, так и нам ходить в
обновленной жизни. Ибо, если мы
соединены с Ним подобием смерти
Его, то должны быть соединены и
подобием воскресения, зная то, что
ветхий наш человек распят с Ним,
чтобы упразднено было тело
греховное, дабы нам не быть уже
рабами греху, ибо умерший
освободился от греха. Если же мы
умерли со Христом, то веруем, что и
жить будем с Ним, зная, что Христос,
воскресши из мертвых, уже не
умирает: смерть уже не имеет над
Ним власти. Ибо, что Он умер
однажды для греха, а что живет, то

живет для Бога. Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе... Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его. И не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудие праведности. Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатию." (гл. 6, 3—14).

Появление Христа, его искупительная жертва, преодолевающая грех, вошедший в

мир с Адамом, и его воскресение, — все это полностью меняет греческую картину мира и мышления. Правда, и греческие философы говорили об изначальном пороке, понимая его в духе орфических мистерий, связывая его со злом, от которого человек страдает, не ставя при этом вопрос о природе этого греха и вины (перечтем платоновского "Федра"). Кроме того, они были уверены в том, что: а) цикл перерождений (метемпсихоз) приведет к стиранию вины с обычных людей, б) философы же могли освободиться от последствий греха благодаря добродетели познания, т.е.

автономным образом, усилиями вполне человеческими. В Новом Завете мы видим не только переосмысление первородного греха, суть которого — восстание против Бога, но и понимание невозможности искупления вины и спасения человека силой интеллекта, любой природной силой. Необходимо содействие Бога, создавшего человека, который через участие в страданиях Христа должен перейти в иное измерение, о коем греки почти не ведали, в измерение веры.

2.8. Новое пространство веры и Духа

Греческая философия обесценила веру и верования (*pistis*) тем, что рассматривала их с познавательной точки зрения. Вера относилась к вещам чувственным, изменчивым, а потому была формой мнения (*doxa*). Правда, Платон попытался возродить ее ценность, переосмысливая веру как компонент мифа. Все же идеалом греческой философии оставалось познание, эпистема (*episteme*). Мыслители дружно указывали на познание как исключительную добродетель, реализующую саму сущность человека. Библейское послание

призывает человека подняться и перешагнуть через этот горизонт, при новой расстановке акцентов старой проблемы по ту сторону науки есть вера.

Это не означает, что вера не имеет своей познавательной ценности: напротив, познавательная ценность есть, но она во всем отлична от той, которой обладает разум, интеллект. Следовательно, речь идет о познавательной ценности, значимой лишь для того, кто обладает верой, живет в ее пространстве. И как таковая, вера — это вызов

интеллекту и разуму, "провокация" по отношению к ним.

О последствиях этой "дуэли" мы поговорим позже, а пока о ее смысле и значении. Его нам подсказывает апостол Павел в Первом послании к Коринфянам: "...слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, сила Божия. Ибо написано: "Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в

премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости. А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость. Ибо немудрое Божие премудрее человеков и немощное Божие сильнее человеков.

Посмотрите, братья, кто вы, призванные: не много из вас мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных. Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить

мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы ...никакая плоть не похвалялась пред Богом. От Него и вы во Христе Иисусе, который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтоб было, как написано: "хвалящийся, хвались Богом". И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или человеческой мудрости; ибо я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и

притом распятого. И был я у вас в
немощи, и в страхе, и в великом
трепете. И слово мое и проповедь
моя не в убедительных словах
человеческой мудрости, но в явлении
духа и силы, чтобы ваша вера
утверждалась не на мудрости
человеческой, но на силе Божией.
Мудрость же мы проповедуем между
совершенными, но мудрость не века
сего и не властей века сего
преходящих. Но проповедуем
премудрость Божию, тайную,
сокровенную, которую Бог
предназначил прежде веков, к славе
нашей; которой никто из властей
века сего не познал, ибо, если бы

познали, то не распяли Господа славы. Но, как написано: "Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его". А нам открыл это Бог Духом своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божий. Ибо, кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли не духа мира сего, но Дух, пришедший от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого,

соображая духовное с духовным. Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому, что он почитает это безумием, и не может разуместь, что о сем надобно судить духовно. Но духовный судит обо всем, а о нем судить никто не может. Ибо кто познал дух Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов" (гл. 1,2).

В результате на обломках всех традиционных схем рождается поистине новая антропология (достаточно широко предвосхищенная Ветхим Заветом). Человек предстает отныне не в двух

измерениях, как прежде: "тело" и "душа" (где вместе разум и интеллект), но в трех: "тело", "душа", и "дух", где дух, в точном смысле, — это причастность к божественному посредством веры, открытость человека божественному слову, божественной мудрости, которая наполняет его новой силой и дает, в известном смысле, новый онтологический статус. Грекам было открыто пространство разума (нуса), если не духа (пневмы). Новое пространство — пространство веры — открылось христианам.

2.9.Греческий Эрос и христианская Агапэ(любовь как благодать)

Греческая мысль среди своих достижений числит восхитительную теорию эроса Платона, о чем уже шла речь. Но Эрос это не Бог, это — желание совершенствования, связующая тяга восхождения от чувственного к сверхчувственному, сила притяжения божественного. Греческий Эрос — это недостаточность-в-обладании, некое динамическое начало в структурной связи, в этом смысле, сила завоевательная и возвышающая.

Совсем другой природы новое библейское понятие "агапэ", любви. Прежде всего, любовь эта не восхождение человека, но "сошествие" Бога к людям. Она не завоевание, но дар. Не что-то мотивированное той или иной степенью ценности объекта, но, напротив, нечто спонтанное и даровое, не требующее возврата.

Для грека естественным было полагать, что тот, кто любит, — это человек. Для христианина любит, прежде всего, Бог, а человек способен к новой любви лишь в

результате радикальной внутренней революции, уподобляясь Богу в своих поступках.

Христианская любовь беспредельна, бесконечна. Бог любит людей и в самопожертвовании на кресте, равно любит и в их слабости: в самой диспропорции дарующего и принимающего этот дар заключена абсолютная бескорыстность.

В повелевании любви заключена сущность христианских заповедей, уточнение этого мы находим в Евангелии от Марка в ответе Христа

на вопрос одного книжника, какова первая заповедь: "первая из всех заповедей: ...Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею", а вторая:

"...возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповедей нет" (12, 30— 31).

"...любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих и гонящих вас. Да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает

солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо, если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари?...Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный" (Ев. от Матфея, 5, 44—48).

Целостное чувство христианского агапэ прекрасно выражено в Первом послании Иоанна: "Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия

к нам открылась в том, что Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрез Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына своего в милостивление за грехи наши. Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга. Бога никто никогда не видел: если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас. Что мы пребываем в Нем, и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего (4, 7—13).

Экзальтированный гимн любви-агапэ
слышим мы в Первом послании
Коринфянам апостола Павла: "Если я
говорю языками человеческими и
ангельскими, а любви не имею, то я
— медь звенящая, или ; кимвал
звучащий. Если имею дар
пророчества, и знаю все тайны, и
имею познание всякое и всю веру,
так что могу и горы переставлять, а
не имею любви, — то я ничто. И
если я раздам все имение мое и на
сожжение отдам тело мое, а любви
не имею, — нет мне в том никакой
пользы. Любовь долготерпит,
милосердствует, любовь не завидует,
любовь не превозносится, не

гордится, не бесчинствует, не ищет
своего, не раздражается, не мыслит
зла, не радуется неправде, а
сорадуется истине. Все покрывает,
всему верит, всего надеется, все
переносит. Любовь никогда не
перестает, хотя и пророчества
прекратятся, и языки умолкнут, и
знание упразднится. Ибо мы отчасти
знаем и отчасти пророчествуем.
Когда же настанет совершенное,
тогда то, что отчасти, прекратится.
Когда я был младенцем, то по-
младенчески говорил, по-
младенчески мыслил, по-
младенчески рассуждал, а как стал
мужем, то оставил младенческое.

Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу: теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше" (гл. 13).

По этому поводу Виламовиц сделал наблюдение, противопоставляя Павла Платону: "Один ничего не знал об Эросе, а другой ничего не знал об агапэ; посему один должен бы был научить другого и наоборот, однако, они будучи тем, чем были, не могли того сделать". Вся последующая христианская мысль, в самом деле,

была сцементирована этой целью. Христианская агапэ могла продолжать жить и без греческого Эроса, но Эрос без агапэ — уже нет.

2.10. Переоценка ценностей, проделанная христианством

Христианское послание означало, без сомнения, самую радикальную переоценку ценностей в истории человечества. Ницше говорил даже о тотальном мятеже против античных ценностей, программная формулировка которого содержится в "дискурсе горной вершины".

"Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они
Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они
будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо
их есть царство небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить
вас и гнать и всячески неправедно
злословить за Меня. Радуйтесь и
веселитесь, ибо велика ваша награда
на небесах: так гнали и пророков,

бывших прежде вас" (Ев. от Матфея, 5, 3—12).

Блаженны нищие духом, ибо ваше
есть Царствие Божие.

Блаженны алчущие ныне, ибо
насытитесь.

Блаженны плачущие ныне, ибо
воссмеетесь.

Блаженны вы, когда возненавидят вас
люди и когда отлучат вас и будут
поносить, и пронесут имя ваше как

бесчестное, за Сына человеческого. Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их. Напротив, горе вам, богатые, ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне, ибо взалкаете. Горе вам, смеющиеся ныне, ибо восплачете и возрыдаете. Горе вам, когда все люди будут говорить о вас хорошо, ибо так поступали с лжепророками отцы их. Но вам, слушающим, говорю: любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас. Благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас.

Ударившему тебя по щеке, подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку... " (Ев. от Луки, 6,20 —29).

Согласно этой новой шкале ценностей, необходимо вернуться к простоте и чистоте младенца, ибо тот, кто был первым по закону мира, будет последним по суду Божьему, и наоборот. "Кто больше в Царстве Небесном?" — спросили ученики Христа, читаем мы в Евангелии от Матфея. Иисус позвал к себе ребенка и сказал: "Правду вам говорю: если вы не переменитесь и не станете как

дети, не войдете в царство
небесное... И кто угадает в моем
имени младенца, как этот, тот узнает
меня".

Смирение становится, таким
образом, фундаментальной
добродетелью христианства, узким
путем, которым можно войти в
тесные врата царства небесного.
Решительно незнакомая и
непонятная для греков добродетель:
отречься от себя самого, принять
крест дисгармонии мира на себя.
"Кто хочет спасти жизнь свою, да
потеряет ее, но кто потеряет жизнь
свою, спасется". Идеалом

эллинистического мудреца было
понять всю суетность мира и
внешних благ, однако, вместе с этим
и высшая определенность и
уверенность в самом себе
прокламировалась в идеале
"автаркии", самооценности,
самодостаточности, способности
достичь цели в одиночку,
индивидуальным усилием. Это был,
безусловно, благородный идеал
грека, человека, неколебимо
верящего лишь в себя и в свои силы.
И все же евангельское послание
провозгласило его иллюзорным,
категорически отвергло его. "Без
меня, моей помощи, — сказал

Христос, — вы не сможете ничего". Апостол Павел в своем Втором послании Коринфянам предельно выразителен: " Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его (бедствие) от меня, но Господь сказал мне: "довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи". И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова" (12; 8,9).

2.11. Бессмертие души у греков и воскресение из мертвых Христа

Понятием души мы обязаны грекам. Мы уже имели возможность проследить эволюцию их представлений, от Сократа (душа как сущность человека) и Платона (рациональные доказательства бессмертия души) к Плотину (душа как одна из трех ипостасей). Ясно, что "психэ" — одна из теоретических фигур, которая лучше других характеризует греческую мысль и ее метафизический идеализм. Напомним, что даже стоики, открыто проповедуя материализм, отстаивали неуничтожимость души (пусть даже только до финального космического пожара). После

Сократа греки без колебаний указывали на душу как подлинную сущность человека и не мыслили самих себя иначе как в терминах тела и души. Душа и ее бессмертная природа — ось всей платоновско-пифагорейской, а также аристотелевской традиции.

Библейское послание сместило проблему человека в иную плоскость. В священных текстах термин "душа" лишен греческих акцентов: христианство не отрицает, что и после смерти от человека остается нечто, выразительно живописуя сретение мертвых в "лоне

Авраамовом". Тем не менее, не на бессмертие души уповает христианин, но на "воскресение из мертвых", что подразумевает возвращение к жизни и даже телесное.

Именно это последнее обстоятельство представляло самое серьезное препятствие для греческих философов, которые полагали абсурдным, что плоть, источник любой негативности и всяческого зла, должна воскреснуть.

Реакция стоиков и эпикурейцев на речи Павла в афинском Ареопаге (высшем органе судебной и политической власти) была более чем красноречивой. Пока он вел речь о Боге, ему внимали, но едва он заговорил о воскресении из мертвых, его прервали. В "Деяниях Апостолов" читаем, что заслышав о воскресении из мертвых, одни начали глумиться, другие сказали: "По поводу этих доводов послушаем тебя в другой раз". Так Павлу пришлось покинуть собрание.

И Плотин в рамках обновленной метафизической перспективы платонизма выступил с открытой полемикой против такого верования: "что касается души, то во плоти она не иначе как дремлющая душа; истинное пробуждение ее заключено в воскресении. И это обновление в отделении от плоти, но не во плоти, ибо возродиться во плоти равнозначно было бы упасть из одного сна в другой, перейти, так сказать, из одной постели в другую, но вознестись поистине означает нечто определенное: уйти не из одной только плоти, но ото всех тел, ибо все плотское радикально

противно душе, и его
противоприродность проникает до
самых корней бытия. Становление,
текучесть, самоопустошение не дает
телесному войти снова в бытие".

В свою очередь многие христиане
воспринимают теорию, изложенную
в платоновском "Федоне" не как
отрицающую их собственную веру,
но как, напротив, проясняющую.
Тематика души и воскресения из
мертвых станет одной из наиболее
дискутируемых там, где возникнет
философская рефлексия
христианских идей.

2.12. Новый смысл истории и жизни человека

Греков мало беспокоил точный смысл истории, и их способ мышления был существенным образом неисторичным. Идея прогресса была им либо незнакома, либо занимала в незначительной мере. Аристотель, впрочем, говорил о грядущих катастрофах, которые приведут постепенно человечество к примитивному состоянию, затем последуют новая эволюция, высокий уровень цивилизованности вплоть до уже раз достигнутого, затем вновь катастрофа, и так до бесконечности.

Все повторится, как это было в прошлом. Ясно, что это отрицание прогресса.

В библейском послании понимание истории выражено не циклической траекторией, а прямолинейной. По истечении времен сбудутся события уже предрешенные и необратимые, разрешающие и освобождающие смысл истории. Конец времен есть также конец, исчерпанность всего сотворенного во времени: страшный суд — это наступление Царствия Божия во всей его полноте. Такова история, идущая от сотворения к падению, от завета, временного

альянса, к ожиданию Мессии, от явления Христа к последнему судному дню.

Следовательно, и человек, погруженный в так понимаемую историю, может лучше понять себя самого: откуда он пришел, где находится и куда его зовет история. Он знает, что царство Бога уже вошло со Христом в мир, что Он среди нас, хотя реализоваться полностью может лишь в конце времен.

Древние греки жили в пространстве полиса и для полиса, лишь в нем

представляя себя. Уничтожение полиса сделало греческого философа индивидуалистом, отчаявшимся найти новый тип сообщества.

Христианин же не принадлежит политическому обществу, и ни какому Другому естественному окружению: он живет в церкви, в горизонтальном и вертикальном измерении одновременно, ибо, живя в этом мире, он живет не для него; естественно себя проявляя, он имеет корни сверхнатуральные, в этом смысле, неестественные.

Христианин в церкви Христа живет в благодати Христа. Новый смысл жизни христианина выражен

метафорой жизни как виноградной лозы, о чем рассказывает Христос своим ученикам: "Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой виноградарь. Всякую у меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает, и всякую плодоносящую очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне и Я в вас. Как ветвь не может плодоносить сама собой, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне. Я есмь Лоза, а вы ветви. Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот многие плоды приносит, ибо без Меня вы не можете делать

ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как худая ветвь, и засохнет: такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают. Если пребудете во Мне, и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам". (Евангелие от Иоанна, 15, 1—7).

2.13. Греческая мысль и христианское послание.

Необычайное богатство греческой мысли оказалось превзойденным в своих существенных моментах христианским посланием. Тем не

менее, было бы грубой ошибкой видеть в этих двух культурах одни антитезы. Если даже кто-то сегодня так полагает, то, в любом случае, это не позиция первых христиан, которые, минуя суровые времена ограничений, энергично разрабатывали, как мы увидим, новый синтез.

Если воспользоваться словами К. Моэллера, то можно сказать, что "основная ошибка греков состояла в том, что они искали в человеке то, что могли найти только в Боге. То было великое заблуждение, но заблуждение благородной души".

Другой ошибкой в основании было игнорирование с помощью армады диалектических доводов той реальности, которая не вписывалась в их совершенные построения: зло, страдание, смерть, грех — это ошибка в расчете, — говорил Сократ; и труп живет, — говорил Парменид; смерть это ничто, — вторил ему Эпикур; и в раскаленном железном быке мудрец счастлив, — утверждала эллинистическая философия.

Однако греческая мерка человека была пересмотрена христианской мыслью, и оказалось, что "сердце

человеческое глубже глубин античной мудрости" (Р.Гроссэ). Если Бог решил довериться людям, дав им завет, чтобы нести его по городам и весям: если, более того, Он создал человека, чтобы спасти его, значит, "греческая мера", как бы высока она ни была, оказалась недостаточной и подлежала пересмотру. Так в грандиозной попытке задать новую планку человеку, новое измерение и горизонт его жизни, родился христианский гуманизм.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ПАТРИСТИКА

*РАЗРАБОТКА
БИБЛЕЙСКОГО
ПОСЛАНИЯ И
ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ В
ВЕРЕ*

*"Никто не сможет пересечь море
этого
века, если его не держит распятие"*

•
Святой Августин

"Amā et fac quod vis".

"Люби и тогда делай, что хочешь".

Святой Августин

Глава вторая

Разработка библейского послания в культурном ареале греческого языка

1. ДОКТРИНАЛЬНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В

СВЯЗИ С БИБЛИЕЙ

Христос возвестил свое послание, доверившись живому слову. По смерти его слово было записано. Записи появились, начиная с середины I века н.э. С течением времени их становилось все больше, но лишь некоторые из них заслуживают доверия, имея необходимые гарантии. Так что первая задача — не столько собрать, сколько отобрать материалы, отделив документы аутентичные от неаутентичных, фальшивых. Первым таким собранием были, как представляется, послания Павла

различным христианским общинам, к которым постепенно прирастали другие документы. Впрочем, история формирования канона в знакомой нам композиции, была многосложной и многотрудной трехвековой историей созревания критического сознания христиан, исключавшего из канона даже тексты, ставшие дорогими и привычными. В 367 г. канон Нового Завета, как это следует из письма Афанасия, выступает как сложившийся. Однако и после этого появление так называемых священных текстов не иссякает. Корпус этих писаний стал называться

Апокрифами Нового Завета (по аналогии с Апокрифами Ветхого Завета) , т.е. сочинениями, не вошедшими в канон.

Что же касается Ветхого Завета, ясно, что христианин обязан его принимать. Категоричен в этом пункте сам Христос: "Не верьте, что я пришел нарушить Закон и Пророков. Пока не прейдут небо и земля, ни на йоту не пройдет Закон, пока все не совершится. Кто, стало быть, нарушит хотя бы одну из этих заповедей, даже ничтожную, научая и Других делать то же, будет почитаться ничтожнейшим в царстве

небесном". Христос часто цитирует Ветхий Завет, придавая его максимам значение непререкаемой истинности и достоверности. Как же, в таком случае, совместить Ветхий Завет и Новый Завет и объяснить бросающуюся в глаза разницу между ними? Гностики (о которых мы будем говорить позже) отвергали Ветхий Завет как создание иного Бога, чем Бог Нового Завета. Бог-судья казался им совсем непохожим на Бога любви. Особые сложности вызывал антропоморфный язык, что способствовало, в свою очередь, распространению аллегорических интерпретаций Ветхого Завета,

начиная с Филона Александрийского. Различные уровни понимания библейских текстов создали пространство теологической, моральной и философской рефлексии. Кроме того, возникла настоятельная потребность защищаться от нападок противников (со стороны евреев, язычников, еретиков, гностиков), искажавших евангельское послание, отстаивать идентичность христианства на всех его уровнях. В этом затянувшемся на несколько веков процессе можно выделить три периода: 1) "Апостольских отцов" I века, названных так потому, что они были

связаны с духом учения апостолов, где нет еще философских проблем, лишь моральные (Климент Римский, Игнатий из Алтиохии, Поликарп из Смирны); 2) четырех Отцов-апологетов, которые вели во II веке систематическую защиту христианства, причем часто среди противников оказывались философы. Тогда же началось использование философского инструментария для построения защиты; 3) наконец, период собственно Патристики с III века до начала Средних веков, в которой философский элемент платоновского типа, играл особо заметную роль. Стало быть, "Отцами

церкви" можно называть людей, внесших определенный вклад в доктринальное сооружение христианства, конструкции которого церковь собирала и охраняла.

Очевидно, что основными интересами этих людей, в том числе и самых образованных из них, были религиозный и теологический. Философия выступала всегда интегралом их веры.

Главными теологическими проблемами, связанными с важными философскими понятиями, были 1)

проблема Троичности, 2) проблема инкарнации, 3) отношения свободы и благодати, 4) отношения веры и разума. 1) Определенная формулировка догмы Троичности появляется лишь в 325 г. на Никейском Соборе, где после долгих дискуссий и полемик были объявлены опасными заблуждениями теории "адопционизма" (о том, что Христос был не рожденным сыном, а скорее, "усыновленным" чадом Бога Отца), что компрометировало божественность Иисуса. Был отклонен также т.н. "модализм", состоявший в понимании лиц Троицы как модусов бытия и

функций единственного Бога, а также серия позиций подобного рода.

2) Христологическая проблема веками вызревала в процессе преодоления различных подводных камней, постоянной опасности распада двух натур Христа (божественной и человеческой), потери их внутренней слиянности (как это случилось в несторианстве). Эфесский Собор 431 г. осудил несторианство, Халкедонский — в 451 г. — монофизитство, установив формулу "двух начал в одном лице Иисуса", т.е. что Иисус — "истинный Бог" и "истинный человек" нераздельным образом. 3) О

соотношении свободы и благодати мы поговорим в главе об Августине.

4) Проблема веры и разума, поднятая Катехизисной школой Александрии, найдя свое первое разрешение уже у Августина, становится центральной схоластической проблемой, дав исток различным типам решений с множеством следствий, вызвав переосмысление важных метафизических и антропологических понятий, таких как: порождение, творение, эманация, процесс, субстанция, сосуществование, ипостась, личность, свободная воля, и др.

Базовым тезисом для рационального опосредования и систематизации христианской философской доктрины стал пролог к Евангелию от Иоанна (помимо Посланий Павла), где речь идет о "глаголе" и "Божественном Логосе", о Христе как о Логосе: "В начале было Слово (Логос), и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь и жизнь была свет человеков; и свет во тьме светит, и тьма не объяла его... В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал. Пришел к

своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти... но от Бога родились. И Слово стало плотию и обитало с нами, и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца... Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил".

Этот текст, подобно карте, являет нам все существенные аспекты проблематики Логоса, начало

которой было задано
эллинистической мыслью.

2. ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ЕГО ФИЛОСОФИЯ-МОЗАИКА

Предшественником отцов церкви
можно считать Филона
Александрийского, иудея по
происхождению, родившегося в
Александрии между 15 и 10 гг. до
н.э., активность которого пришлась
на первую половину I столетия н.э.
Среди многих его работ
примечательна серия
трактатов "Аллегорический

комментарий к Пятикнижию"
("Сотворение мира",

Аллегии Законов", "Наследник
Божественного", "Переселение
Авраама", "Мутации имен" как
особенно прекрасные). Филон — и в
этом *его* историческая заслуга, —
впервые попытался через
проникновение греческой
философии в теологию создать
некую "философскую мозаику".
Филон воспользовался
аллегорическим методом. Он
утверждал, что Библия имеет а)
буквальный смысл, не самый
интересный и важный, и б)

смещенный смысл, согласно которому библейские персонажи и события символизируют понятия и истины моральные, духовные и метафизические. Эти самые зашифрованные истины (обсуждаемые на разных уровнях) требуют особого состояния души для их уловления (что не есть еще в подлинном смысле вдохновение). Аллегорическая интерпретация как метод прочтения Библии нашла множество единомышленников среди Отцов церкви, став на долгие времена константой патристики.

В философскую мозаику Филона вошли многие понятия, неведомые греческой мысли, начиная с понятия "творения", которому он дал впервые систематическую формулировку. Бог создал материю из ничего, и лишь потом придал ей форму. Однако прежде физического мира Бог создал интеллигибельный космос (мир Идей) как идеальную модель, и этот "интеллигибельный космос есть ничто иное как Логос Бога, актуально формирующий мир". Так платоновские Идеи становятся определенно мыслями Бога, совпадающими с Логосом, его Словом.

Филон отличает Логос от Бога, делая его ипостасью, определяя даже как "перворожденного Сына несотворенного Отца", "второго Бога". Иногда он даже говорит о нем как о действующей причине, в других местах, как об Архангеле, Посреднике между Творцом и творением (поскольку это не несотворенное, как Бог, но и не тварное, как мирское), как о геральде Бога, хранителе мира и покоя. Логос Филона выражает, кроме прочего, и это важно, фундаментальные ценности библейской Мудрости, Слова Божьего, Слова творящего и

созидающего. Наконец, Логос несет в себе этический смысл "Слова, с помощью которого Бог направляет к благу", "Слова, что спасает". Во всех этих значениях Логос представляет бестелесную реальность, сверхчувственную и трансцендентную. Тем не менее, коль скоро чувственный мир создан по образу интеллигибельного, т.е. в соответствии с Логосом и посредством его, то имманентный аспект Логоса состоит в воздействии бестелесного на телесный мир. В этом смысле Логос — нечто связующее, что собирает и единит-мир, начало, правильно

упорядочивающее мир и его
сохраняющее.

Поскольку Бог бесконечен, то
бесчисленны также проявления его
активности, которые Филон
называет "Потенциями", упоминая,
впрочем, только о двух основных,
подчиняя им все прочие: творческая
Потенция, коей Создатель творит
мир, и Потенция правящая, при
помощи которой Он управляет
созданным им миром. Эти две
Потенции, два аспекта
божественного, древняя еврейская
традиция обозначала двумя именами
— Елохима и Иеговы, первый

знаменовал силу добра, блага и созидания, второй — законодательную и карающую силу.

Отношения между Логосом и двумя высшими Потенциями разрабатывались Филоном по-разному: в одних текстах Логос выступает источником всех Потенций, в других ему приписана функция объединения их.

В антропологии Филон частично следует Платону, выделяя в человеке тело и душу. Затем, мало-помалу, созревает более рафинированная

концепция, открывающая в человеке третье измерение, радикально меняющее природу и смысл первых двух. Согласно этому взгляду, где уже доминирует библейский компонент, человек образован из 1) тела, 2) души-интеллекта, 3) и Духа, что нисходит от Бога. В этой новой перспективе человеческий интеллект разрушим, поскольку он интеллект "земной", покуда Бог не вдохнет в него "потенцию подлинной жизни", каковая является божественным Духом (пневмой).

Ясно, что душа человеческая (как интеллект), сама по себе взятая, была

бы ничтожнейшей, когда бы не вдохнул в нее Бог пневму, свой Дух. Момент, реализующий сцепление человека с божественным, согласно Филону, уже не душа, как полагали греки, и не ее привилегированная часть, интеллект, но Дух, что прямо исходит от Бога. Так мы получаем три измерения человеческой жизни: 1) в физическом измерении — жизнь сугубо животная (тело), 2) в рациональном пространстве живет душа-интеллект, 3) в высшем божественном измерении — восхождение к Духу. Сама по себе душа смертна, она может стать бессмертной в той мере, в какой Бог

дарует ей свой Дух, насколько она себя в Духе возвращает и живет в нем. Так рушатся все доводы Платона, на которых он пытался основать бессмертие души. Душа сама по себе беспомощна, смертна, но может стать бессмертной в той мере, в какой она способна жить по Духу.

Именно это третье измерение — Божий Дух — прямо интерпретирующее теорию творения и библейскую теорию вообще, является новацией Филона в этике. Мораль становится неотделимой от веры и религии, сливаясь даже в

мистическом единении с Богом в некоем экстатическом видении. На этом пути, более того, Филон предвосхищает т.н. "итинерарии божий", пути к Богу, которые у Отцов церкви, начиная с Августина и далее, становятся каноническими. От познания космоса мы должны перейти к познанию нас самих; существенно же то, что в момент трансцендирования, выходя за пределы самих себя, уже познав самих себя, мы приходим к осознанию, что то, чем мы обладаем, не наше, и возвращаем это тому, кем мы одарены. В этот самый момент, в точном смысле слова, Бог с нами и в

нас. Вот буквально: "Наивернейший момент для встречи тварного со своим Творцом именно тогда, когда оно признало свое полное ничтожество ". " Необычайно высокая слава души в том, чтобы преодолеть свою тварность, свои пределы, связав себя только с нетварным, согласно священным предписаниям, кои обязывают посвятить себя Ему. Потому-то тем, кто связывал себя с Ним и служит Ему непрерывно, в наследство Он дарует сам себя".

Счастье жизни в том и состоит, чтобы "быть целиком и полностью

скорее в Боге, чем в самих себе".

3. ГНОСИС

Термин "гносис" буквально означает "познание", но технически он стал обозначать особую форму мистического познания, которая была характерна для некоторых религиозно-философских течений позднего язычества, в особенности, еретических сект, вдохновлявшихся идеями христианства. А.Фестуджер определил его так; "Гносис означал новую манеру познания Бога, опирающегося более не на разум, но

на своего рода непосредственное озарение. Гностическими могут считаться герметические доктрины, а также халдейские. Однако гностическая теория, которая нас сейчас интересует, будучи связана с христианством, содержала в себе различные эллинистические и восточные элементы, вызывая оживленную полемику и критику Отцов церкви.

До последнего времени ученые, испытывая недостаток документов, были вынуждены довольствоваться при реконструкции христианского гносиса свидетельствами

противников. Однако в 1945 г. в Наг-Хаммади (Верхний Египет) был случайно найден сосуд с 53 рукописями гностиков на коптском языке, из которых 43 оказались совершенно неизвестными. Лишь в 1972—1977 гг. они были опубликованы, а в 1977 г. был подготовлен английский перевод, некоторые из них представлены на европейских языках в "Апокрифах Нового Завета". Еще не проделаны необходимые изыскания и анализ этих текстов не завершен, однако уже можно говорить о некоторых существенных чертах гносиса, не

вдаваясь в различия между течениями.

а) Специфический объект гностического познания — Бог и все, в конечном счете, связанное со спасением человека. Основной текст посвящен разъяснениям по поводу того, 1) кем мы были и чем стали, 2) где мы пребывали и куда были ввергнуты, 3) куда, наконец, мы желаем идти и от чего хотим избавиться, 4) что есть рождение, и что возрождение.

б) В гностическом опыте печаль и тревога выступают фундаментальными состояниями, поскольку вскрывают подноготную сознания, его связь с негативным, обнажая радикальный разрыв добра и зла, обозначая тем самым нашу подлинную идентичность, принадлежность к изначальному благу: ведь если человек страдает от зла, то это означает его причастность к добру. А значит, человек происходит из другого мира и должен туда вернуться. В этом мире мы "в изгнании", наша "родина" — мир иной. В одном из гностических сочинений мы читаем: "Кто познал

мир, тот нашел труп, и мир не достоин того, кто нашел труп". Гностик должен углубиться в познание самого себя и лишь через самопознание он может вернуться на родину. Наиважнейшую роль в этом возвращении играет Спаситель (Христос), один из божественных "эонов".

в) Гностики разделяли людей на три категории: 1) "пневматических", в коих преобладает Дух (пневма); 2) "психических", с доминантой души-психэ; 3) и т.н. "гилических", в них слышен зов материи, "гиле". Эти последние осуждены на смерть,

первые определены к спасению, вторые же могут спастись, если воспоследуют указаниям первых, избранных, обладающих "гносисом".

г) Этот мир лежит во зле, он создан не Богом, а злонамеренным Демиургом. Сущность гностического взгляда Плотин выразил так: "Они утверждают, что Демиург порочен, и космос его порочен". Ясно, что ветхозаветный Бог, творец этого мира в его порочности противостоит евангельскому благому Богу, Христу Спасителю. Христос — это божественное существо, которое явилось в мир лишь по-видимости в

телесном обличье. (Эта идея, как быстро заметили другие христиане, обесценивала страдания, смерть и воскресение Христа).

Аллегорическая интерпретация священных текстов была призвана поддержать их доктрину.

д) Особенно любопытной и сложной выглядит гностическая теория там, где она пытается вывести всю интеллигибельную реальность из некоей первозданной целостности через серию т.н. "эонов", вечных частиц, которые излучают свои подобия (Христос, согласно ей, последний Эон). Таково же

происхождение и человека. Так мы видим вкрапления в гностическую мысль идей различного происхождения (мифологических, фантастических и др.).

е) Гностическая теория выступает как тайна, открытая Христом лишь немногим ученикам, аристократически рафинированное учение, отличное от евангельского.

Среди гностиков известны Карпократ, его сын Епифан, Василид и его сын Исидор, особенно много последователей имел Валентин.

Отцы церкви не без оснований усматривали в них еретиков. В Действительности, это была эпоха, когда исчезал один духовный мир и нарождался другой, а потому доминировало настроение тревоги, которому гностики (возможно, более адекватно, чем другие философские учения) придавали определенную интонацию, консонировавшую с духом своего времени. В одном из документов, найденных в Наг-Хаммади, читаем: "Неведение Отца вызывало тревогу и ужас. Тревога сгустилась, как туман, так, что ничего не стало видно...". Сама материальность и телесность

порождали опыт страдания, ужаса, утраты чувства выхода, пути к свету. Все же гностический опыт, как попытка ответить на вызов своей эпохи, оказался слишком хрупким, чтобы завоевать будущее.

4. АПОЛОГЕТЫ-ГРЕКИ И ПЕРВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ РАЗРАБОТКА ХРИСТИАНСТВА, ПРОДЕЛАННАЯ КАТЕХИЗИСНОЙ ШКОЛОЙ АЛЕКСАНДРИИ

4.1. Греческие апологеты II века: Аристид, Юстин, Тациан

Первая христианская апология, из числа дошедших до нас источников, открытых лишь в прошлом веке, принадлежит Марциану Аристиду (эпоха императора Антония Пия, около середины II века). Он утверждал, что лишь христиане располагают истинной философией, и лишь в чистоте жизни можно узреть свидетельства истинности познания Бога, в которого веруют.

Однако более значительной фигурой был Юстин мученик, родившийся в Палестине, автор двух "Апологий" и одного "Диалога с Трифоном".

Страстные поиски истины привели его от Платона к Христу. "Когда я был еще учеником Платона, — писал он, — внимал обвинениям против христиан, но, видя их неустрашимость перед лицом смерти и тем, что большинство людей повергает в трепет, понял я, что безгрешны эти мученики". Его позиция по отношению к христианству проясняется в следующих словах из "Второй Апологии": "Я христианин и, гордясь, признаю себя таковым. Теория Платона несовместима с христианской, и никогда более не цвести им вместе, как не совместима

ни с какой другой, ни стоической, ни поэтической, ни прозаической.

Каждая из них видела мир, в коем божественный Глагол бросил свои семена, лишь в связи со своей природой, а потому *любая* теория могла выразить лишь истину частичную, но с тех пор, как они вошли в противоречия между собой по глубинным основаниям, обнаружилось, что ни одна из них не обладает знанием безошибочным и неопровержимым. Все, что было возведено правдивым образом, принадлежит нам, христианам. Воистину после Бога мы любим и славим лишь Логос, что родился от

Бога, вечный и неизреченный, ибо Он стал человеком для нас, чтобы излечить нас от недугов наших, приняв их все на себя. Писатели умели сквозь тьму разглядеть истину, благодаря семенам Логоса, что внутри них, но одно дело семена и подобие, соразмерные их собственным свойствам, и совсем другое сам Логос, участие и подражание в Благодати, что от Него исходит".

Среди этих теорий интересен взгляд на отношение между Логосом-Сыном и Богом-Отцом, интерпретированное в духе

стоического понятия "Логоса дароносного", что упоминался еще Филоном, прокатившись эхом через века: "Как первоначало, прежде всего прочего, Бог создал из себя самого некую рациональную потенцию, *logike*, и как Святого Духа называют то "славой Господа", то "Мудростью", то "Ангелом", "Богом", "Господом", так Логос (= Глагол, Слово)... принимает все имена, ибо исполняет волю Отца, родившись от воли Отца нашего. Так, мы видим, как случаются с нами некоторые превращения: произнося некое слово (= логос, вербум), мы порождаем слово (логос), при этом не

происходит разделения или умаления логоса (= слово, мысль), которые суть внутри нас. Так мы видим, как от одной искры возгорается другая, при этом от первого огня не убывает, он остается все тем же, и новый огонь его не гасит, разгораясь сам".

"Платоник" Юстин, великолепно знавший "Федона" и платоновскую теорию души, понимает, что она должна быть структурно реформирована. Душа уже не может быть вечной и неразрушимой сама по себе. "Все, что ни есть вне Бога... по своей природе обречено на гибель. Лишь Бог никем не порожден и вечно

пребудет, и лишь потому Он — Бог... Вот почему души рожденные смертны и наказуемы; когда бы не были подвержены порче, не грешили бы...". Неверно думать, что есть разные типы неразрушимой реальности, ибо не ясно, как возможно было бы их различие. Это то, чего Платон и Пифагор не понимали. "Душа живет, но не она есть жизнь сама, она участвует в жизни. Таким образом, участвующее отлично от того, в ком и в чем участвует. Душа участвует в жизни, ибо Бог желает того", чтобы душа жила. Человек не вечен, тело его не вечно соединено с душой; когда их

гармония нарушена, душа покидает тело, человека больше нет. "Так душа должна перестать быть, дух жизни отделяется от нее: души больше нет, и она возвращается туда, откуда пришла". Так Юстин освобождает место для теории воскресения.

Обращению Юстина в христианство способствовал пример мучеников. Таким же образом засвидетельствовал свою веру и сам Юстин. За свои проповеди он был обезглавлен в 165 г. по приказу римского префекта.

Среди апологетов II века известны Тациан, Афинагор из Афин, Теофил из Антиохии и некий Аноним, автор "Письма к Диогену", особенно интересного.

Тациан был учеником Юстина, ним же обращен. В своем "Рассуждении о греках" он выступает оппонентом греческой философии, но, в отличие от учителя объявляет себя "варваром", который нашел истину и спасение в "варварских" сочинениях. Он подчеркивает, что, подобно всем вещам сотворенным, душа не вечна, но она воскрешается и вызволяется

от смерти Богом вместе с телом. Здесь также речь идет о трехчастности (как у Павла и Филона) человеческого существа: 1) тело, 2) душа и 3) дух. То, что в нас "образ и подобие" Бога, это Дух, который выше души, и лишь он делает человека бессмертным.

Афинагор из Афин, автор "Моления о христианах", написанного во второй половине II века, выступает против т.н. "атеизма", пытаясь рационально обосновать понятие Троицы: "Божий Сын, т.е. ум (нус), есть первый отпрыск Отца, но не как порожденный им, ибо с самого

начала Бог имел в самом себе Логос, будучи извечно связан с Логосом".
Сын, Логос, исходя от Отца, бытует как "Идея и продуктивная активность". Святой Дух, истекая от Бога,... возвращается к нему, подобно лучу солнца". В его антропологии слышны отзвуки платонизма.
Человек — это тело и душа. Тело смертно, душа же сотворена, как и тело, но она не смертна. Когда тело воскресает из мертвых, оно воссоединяется с душой, пребывавшей в состоянии полудремы, *анабиоза*, и они вновь образуют единство, которое и есть интегральный человек.

Теофил из Антиохии (вт. пол. II в.) в своем сочинении "К Автолику" блестяще ответил на просьбу Автолика показать ему Бога христиан: "Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога", что значило: скажи, каков ты есть, тогда я скажу, какого Бога ты можешь узреть. "Человек, — считает Теофил, — должен иметь душу чистую, как незапятнанное зеркало. Ежели ржа подпортила зеркало, невозможно увидеть правильное отражение лица. Аналогично, если человек грешен, не видать ему Бога". Теофил углубил понимание Троицы (*Trias*) терминами Логоса

имманентного или
внутриположенного в Боге (*Logos
endiathetos*), и Логоса,
произнесенного (*Logos prophorikos*),
следуя здесь за Юстином. Душа сама
по себе ни смертна, ни бессмертна.
Бессмертие — это дар Бога тому, кто
соблюдает его закон.

Наконец, к этому же периоду
относится "Письмо Диогену"
неизвестного автора, откуда мы
узнаем, что "христиане... не
отличаются от других людей ни
своей территорией, ни языком, ни
обычаями. Они не обитают в
собственном городе, не пользуются

необычным языком, в их жизни нет ничего странного. Их теория не плод рассуждений и изысков любознательных, они не стремятся быть застрельщиками новых теорий, как другие. Но, обитая в своем отечестве, они словно чужаки; участвуя во всем, как сограждане, все переносят, как странники; любая чужая земля — им родина, и любая родина — им земля чужая... Обитают на земле, но они граждане неба".

4.2. Катехизисная школа Александрии: Климент и Ориген

В Александрии около 180 г. Пантен, обратившись из стоика в христианина, основал Катехизическую школу, блистательными представителями которой стали Климент и Ориген.

Климент родился ок. 150 г. Был сначала учеником Пантена, затем помощником и, наконец, последователем. Вряд ли было бы преувеличением считать Климента Александрийского основателем спекулятивной теологии. Он был блистательным инициатором школы, которая защищала и углубляла веру с

помощью философии. Он разработал аутентичный христианский гносис, поставив на службу вере истинные сокровища, созревшие в недрах различных философских систем. Сторонники еретического гносиса проповедовали невозможность примирения науки и веры, в которых усматривали несовместимые элементы. Климент же, напротив, неустанно искал проявления гармонии между ними. Лишь согласие "*pistis*" и "*gnosis*" — веры и знания — делает христианина сознательным. Начало и основание философии — вера. С другой стороны, для христианина,

желающего углубления собственной веры, нет ничего важнее разума. Философия как союзница веры не делает веру более сильной, но делает бессильными атаки противников истины, а крепостной бастион веры неприступным. Вера остается для Климента, в любом случае, критерием истины, наука же по характеру своему вспомогательна.

Понятие Логоса, образующего несущую конструкцию доктрины Климента, включает в себя три момента: 1) креативное начало мира; 2) начало любой формы мудрости, которое вдохновляло пророков и

философов; 3) начало спасения (Логос воплощенный). Логос, и в самом деле, начало и конец, альфа и омега, то, из чего все происходит, и то, куда все возвращается. Логос — Учитель и Спаситель. В Логосе истинная мера, воссоединяющая античную мудрость и греческую добродетель с учением Христа. "Лишь для Логоса, благодаря сродству с добродетелью, мы сотворены подобными Богу. Но трудись, не теряя мужества, тогда будешь таким, каким и не мог себя вообразить. И точно так же, как одно дело есть образование философов, другое — риторов, третье — борцов,

так в свободном распоряжении
согласной души встать на дорогу
любви, которая ведет к благу.
Физические действия, будучи
окультуренными, становятся святыми
и чистыми (странствование, привал,
еда, сон, отдых и пр.). В конце
концов, формирование Логоса
противно крайностям, он в
обретении правильной меры всему.
Логос называют еще и Спасителем,
поскольку обнаруженное в человеке
это рациональное снадобье при
определенных обстоятельствах,
остановив порок, исключив источник
страстей, перерезав корни желаний,
противных разуму (указанием на то,

чего следует остерегаться) дает противоядие от всех болезней и путь к спасению. Это и есть самый благодатный дар Бога".

Но, возможно, более величественной представляется попытка синтеза разума, философии и христианской веры, предпринятая Оригеном. Греческие теории (в особенности, Платона и стоиков) использованы им как концептуальные элементы рациональной интерпретации Священного Писания. Ориген родился около 185 г. в Александрии. Его отец христианин Леонид был замучен, оставшись верным Христу.

Имущество было конфисковано, и Ориген зарабатывал себе на жизнь преподаванием. В 203 г., еще молодым человеком, он возглавил Катехизисную школу, став живым примером своей теории и образцом добродетели. В 231 г., вынужденный из-за разногласий с епископом Деметрием покинуть Александрию, он с большим успехом продолжил свою деятельность в Кесарии, в Палестине. Преследование христиан Децимом не миновало и Оригена. Он был брошен в тюрьму и казнен в 253 г. Большая часть наследия Оригена утрачена. Из дошедших до нас — "Начала" (к сожалению, не в

авторской редакции), "Против Цельса", "Комментарии к Иоанну".

В центре размышлений Оригена Бог и Троица. Бог мыслится под знаком бестелесности. Ошибаются те, кто понимают его как огонь, дыхание или какую-то иную материальную стихию. "Бог... это реальность интеллектуальная и спиритуальная", "простая интеллектуальная природа". По своей природе Бог непознаваем, это реальность "непостижимая и неисповедимая". Что бы мы ни мыслили о нем, должно помнить, что он превосходит все. Ибо его природа не подвластна уму человеческому,

даже самому чистому и ясному". Эхо неоплатоников доносится до нас в этих словах: Ориген слушал в Александрии лекции Аммония Сакка, школа которого была кузницей неоплатонизма. Ориген говорит о Боге как о "монаде и энэде", которая "выше понимания и бытия". Это положение восходит к Плотину. Он, не колеблясь, называет Бога "Разумом, источником любого разума, любой интеллектуальной субстанции", Бытием, которое дает бытие всему остальному, или, лучше сказать, что "участвует во всем, что есть бытие", как Благо, или

"абсолютная Благость", из которой любое благо истекает.

Единородный Сын Бога, вторая личность Троицы, это "Мудрость Бога, субстанционально сущая". В этой "Мудрости и заключается добродетельность и форма всякого будущего создания, которые сотворены первоначально, и которые случайным образом появились". Платоновские идеи, таким образом, выражены как премудрость Бога. "И если все создано в премудрости, предсоздано в форме Идеи, то значит, всегда были существа, которые впоследствии должны были

быть сотворенными, согласно их субстанции". В противовес гностикам, адопционистам и модалистам Ориген утверждает, что Сын Божий порожден "от века" Отцом, но не так, как все остальное: он порожден посредством эманации, спиритуальной активности, как, к примеру, из разума истекает "воля", и эта эманация вечна и непрерывна, как сияние от светила, и не от Духа к Сыну приходит это извне, но таков сам Сын по своей природе". Сын той же природы (*homoousios*) что и Отец. Ориген, тем не менее, признает определенную субординацию, подчиненность Сына Отцу. Эта

иерархичность концепции, понятно, результат влияния медиоплатонизма и неоплатонизма. В то время как Отец есть абсолютное единство, Сын, будучи сам един, включает в себя множество активностей, а потому в Писании назван различными именами, в соответствии с той или иной активностью. Христос обладает двумя натурами: он — истинный Бог и подлинный человек. Не внешним образом человек, а человек, как таковой, с душой и телом: душа Христа играет роль посредника между Божественным Логосом и человеческим телом.

Как никто другой Ориген пристально внимателен к индивидуализации Святого Духа, его освящающему действию. Неоплатоническое влияние ощутимо и здесь: "Бог Отец, который все обнимает, простирая могущество до каждого из существ, участвуя в его бытии, делает его тем, что оно есть; Сын, будучи ниже Отца, достигает лишь созданий рациональных; еще ниже Святой Дух, он достигает только святых. Посему потенциал Отца превосходит потенцию Сына. Он непосредственно направлен как на святых, так и грешников, на разумных людей, бессловесных

животных, и на существа бездушные, вообще, на всех. Напротив, действие Святого Духа не распространяется никак на бездушные существа или тех, кто, хотя и с душой, но бессловесен, и уж совсем никак на тех, кому дан разум, но они во власти зла, абсолютно глухи к добру".

Ориген подчеркивает субординацию и иерархию, настаивает на идентичности природы, субстанции и сущности Отца и Сына. Более того, и это фундаментально, от неоплатонизма его отделяет понимание онтологической цезуры между Богом Троичным и всем прочим при помощи понятия

"творения из ничего", а в сочинении "О началах" он говорит о творении *ab aeterno*, от века, имея в виду лишь Идеи в Слове, но не всю реальность.

Теория творения Оригена достаточно сложна. Сначала Бог создал рациональные существа, свободные и равные между собой, по своему образу. Их конечная природа и свобода становятся источником различности, несовпадения в поведении: некоторые остаются в союзе с Богом, другие, греша, удаляются, охлаждаясь в любви к Богу, и в этом разница между ангелами, людьми и демонами, как

оставшимися верными Богу,
отдалившимися и покинувшими его.
Тело и телесный мир родились как
последствие греха. Бог одел
удалившиеся души в тела, однако
неверно думать, что тело негативно
(как полагали платоники, особенно
гностики): оно инструмент
искупления и очищения. Душа,
следовательно, · предсуществует
телу, хотя и не в платоновском
смысле, ибо она сотворена из
ничего. Различия же между людьми
объясняются различиями условий
жизни и поведения в предыдущей
жизни (в большей или меньшей
удаленности от Бога).

Типичное представление греков, воспринятое Оригеном, состоит в том, чтобы понимать мир как серию миров, созданных не одновременно, но последовательно один за другим. "Бог не начал творения с этого мира видимого, но, полагаем, что, как по окончании этого мира будет другой, так и нашему миру предшествуют другие". Такой взгляд подразумевает, что все духовное, в конце концов, очистится от греха, однако, для полного очищения необходимо в процессе постепенного и неуклонного искупления изжить любой язык, пережить множество инкарнаций в последующих мирах.

Итак, по Оригену, финал должен быть в точности таким же, как начало, все должно вернуться на круги своя, как это задумано Богом. И, наконец, знаменитая теория апокатастасиса Оригена, т.е. возвращения всех существ к первоначальному состоянию. "Предположим, что Божьей властью и властью Христа все тварное призовется к своему финалу после того, как будет выиграна последняя битва с недругами... Наблюдая такой конец, где все противное подчинится Христу вплоть до последнего врага, и Христос утвердит царство Бога Отца,

в нем узрим мы начало всего. И
вправду, конец всегда схож с началом:
ведь один конец всего и лишь одно у
всего начало, подобно тому, как есть
один конец множеству вещей, так из
одного начала происходят многие
вещи, которые вновь во благодати
Божией подчинятся Христу и
соединятся в Святом Духе, придут к
одному концу, который похож на
начало". А если все это так, то "наша
телесная субстанция приведет к
тому, что любая вещь должна
интегрироваться, чтобы быть одним
со всеми, и Бог будет всем во всем.
Но все это не наступит в один
момент, но медленно и постепенно,

через бесконечные века, ибо исправление и очищение наступят не сразу и не во всех, но индивидуально. Одни станут первыми, другие последуют за ними, третьи останутся далеко позади. И так, бесчисленными путями, проследуют все, включая недругов, чтобы соединиться с Богом, и последний враг — смерть, но и она сгинет, и не будет более врагов".

Необходимо заметить, что на этом пути определяется судьба разумных существ, выбирают ли они путь прогресса, либо регресса, а значит, переход от демона к человеку или

ангелу, либо обратный ход, прежде чем все вернется на круги своя, к изначальному состоянию.

Христос воплотился в этом мире один только раз, и его инкарнации суждено оставаться уникальным невоспроизводимым событием.

Ориген возводит в высшую степень свободную волю людей на всех уровнях их существования. На финальной стадии восторжествует свободный судия всякого и всех созданий в триумфе любви, исполняя

его волю, все присоединятся к нему уже без угрозы нового падения.

По Оригену, Писание можно читать на трех уровнях: 1) буквальном, 2) моральном и 3) духовном, что наиболее важно, но и более сложно.

Ориген замечателен во всех трех. И сами его ошибки проистекают от духовного переизбытка, а не от суетного желания быть оригинальным. Ориген был "апологетом" христианства в точном смысле этого слова. "Мысль Оригена, который всегда желал быть

человеком церкви, выступает в сущностной гармонии с фундаментальными посылками христианской веры: по логике субординационизма, он ясно видит различие между божьим миром и тварным миром, решительно утверждает творение мира из ничего, центральную роль Логоса в творении и восстановлении, в конце концов, всего тварного и искупленного" (М.Симонетти). Ориген был умом наиболее философским и эрудитом из эрудитов античной церкви.

5. ЗОЛОТОЙ ВЕК ПАТРИСТИКИ (IV— первая половина V в.)

5.1. Наиболее значительные персонажи золотого века патристики и Никейский символ веры

В 313 г. произошел решительный поворот: Константин принял Миланский эдикт, которым была санкционирована свобода христианского вероисповедания и культа. Были, наконец, прекращены преследования, и христианская мысль становится легальной и преобладающей. На протяжении IV и первой половины V вв. христианская догматика приняла достаточно

определенные формы,
отшлифованные в жарких дебатах.
Это было закреплено на Соборах,
ставших вехами в истории церкви:
Никейский (325), Эфесский (431) и
Халкедонский (451).

Среди теологов этого периода
особенно яркими были: Евсевий
Кесарийский (260—340), известна
его работа "История церкви" (324 г.)
оригеновской направленности
(отчетливые симпатии к Платону
выражены в его "Евангельском
определении", где Платон
сближается с Моисеем) ; Арий (256
—336), родом из Ливии, который

утверждал, что Сын Божий был сотворен из ничего, как все прочее, спровоцировав тем самым тринитарные дискуссии на Никейском Соборе; Афанасий (295—373), предложивший тезис "консубстанциональности", односущности Отца и Сына, став сильным оппонентом Ария и триумфатором Никейского Собора; Василий Нисский, Григорий Нисский и Григорий Назианзин , о которых речь впереди. Их блистательными именами отмечена философская культура этой эпохи. Немесий из Эмесы был автором трактата "О природе человека".

Упомянем также Синесия из Кирены (370—413), который основал последнюю платоновскую школу в Александрии, став позже епископом Птолемаиды.

Значение Никейского Собора 325 г. состоит в принятии т.н. Символа веры, обязательного для всех, сознающих себя христианами, "кредо". "Веруем во единого Бога всемогущего (пантократора = *pantokrator* = *omnipotens*) Создателя (*poietes* = *factor*) всего видимого и невидимого. А также во единого Господа, Иисуса Христа, едиnorodного Сына Божьего,

рожденного (*genetheis* = *natus*)
Отцом своим, от сущности Отца
(*ousia* = *substantia*).. Бога от Бога,
Света истинного от Света истинного,
рожденного (*ghenetos* = *genitus*),
несотворенного (*poietheis* = *factus*),
единосущного (*homoousios* =
consubstantialis) с Отцом своим,
волей Которого все сотворено
(*egheneto* = *facta sunt*), что есть на
небе и что есть на земле; ради
нашего спасения Он сошел и
воплотился посредством святого
Духа... а на третий день Он воскрес и
вознесся на небо и приидет вновь,
чтобы судить живых и мертвых...
Верую в Дух Святый" 1.

Позже Святым Августином будет предпринята новая попытка углубить понятие Личности в контексте тринитарной персональности (*hypostaseis, personae*) .

5.2. Светила Каппадокии и Григорий Нисский

Среди теологов этого времени особенно интересен Григорий Нисский (335—394), который вместе с братом Василием (331—379) и Григорием Назианзином (330—390), стал достойным преемником

греческого наследия. Вернер Джегер охарактеризовал это так: "Ориген и Климент вышли на высокий уровень рефлексии, однако теперь требовалось куда больше. Ориген, без сомнения, придал христианской религии дух греческой философской традиции, но то, к чему стремились Отцы Каппадокии, это была некая тотальная христианская цивилизация. Задавшись такой целью, они внесли существенный вклад в создание новой широкой культуры, что очевидно вытекает из любого фрагмента их сочинений. Они противостояли греческой мысли, стимулируемой

государственной мощью (вспомним императора Юстиниана) , но тем не менее не скрывали своего восхищения перед наследием греков. Между греческой религией и греческой культурой можно найти демаркационную линию. Очевидным образом, есть жизненная связь между христианством и эллинизмом в новой форме и на другом уровне, найденная уже Оригеном. Не будет большим преувеличением говорить о некой разновидности христианского неоклассицизма. В каппадокийских трудах христианство выступило законным правопреемником греческой традиции, достойной

неугасаемой жизни. Не только потому, что она преодолевала сама себя, играя важную роль в процессе цивилизации мира, но и спасала, давая новую жизнь культурному наследию, особенно риторическим школам этого времени, становившимся слишком искусственными на фоне классической традиции. Мы немало говорили о возрождении греческой и римской классики, как на Западе, так и на Востоке. Однако не следует недооценивать тот факт, что в IV веке в эпоху великих Отцов Церкви произошло подлинное возрождение греко-римской литературы, которая

дошла до наших дней,
персонализированная в магических
именах этой эпохи. Разницу между
греческим духом и римским
характеризует тот факт, что
латинский Запад имел своего
Августина, тогда как греческий
Восток формировал свою культуру
через Каппадокийских Отцов.

Джегер, подготовивший новое
критическое издание сочинений
Григория Нисского, показывает иное
прочтение Каппадокийских
философов и теологов. Как бы то ни
было, но феномен разрастания
пространства разума внутри веры без

того, чтобы редуцировать разум к светскому его измерению, становится для нас фактом.

"Воспользуемся же Священным Писанием в качестве правила и закона для любой теории", — заявляет Григорий Нисский.

Светская культура "стерильна, ибо не приводит часть к целому... Ведь не все эти теории во всем пусты и бессодержательны, но почему-то часто прерываются выкидышем прежде, чем попадут в световую зону Божественного познания". Греческая философия, вне всякого сомнения, плодотворна, но лишь тогда, когда она искусно очищена: "Моральная

философия и философия природы способствуют подлинной духовной жизни до тех пор, пока нам удастся отделять их теоретические посылки от уродливых искажений мирского плана ".

" Большое катехизисное рассуждение ", наиболее яркое сочинение Григория Нисского, осуществляет первый органический синтез христианских догм, системно рационализированных с возможной полнотой. Оно оставалось образцом для подражания на многие столетия.

Три момента среди многих нам представляются наиболее интересными с философской точки зрения. В духе Платона Григорий Нисский отделяет интеллигибельный мир от чувственного и телесного. Однако, уже в неоплатоническом духе, чувственный мир лишается своей материальности, ибо выступает как продукт качественно бестелесных сил, как это разъясняется в "*De opificio hominis*" ("О создании человека"): подобно тому, как нет тела, не снабженного цветом, формой, сопротивлением, протяженностью, весом и прочими качествами, каждое из оных не есть

тело, но пребывает в бытии,
отличном от телесного, в
соответствии с особым характером...
И если познание этих качеств
умопостигаемо, и если
Божественность — сама по себе
интеллигибельная субстанция, то
невероятно, чтобы внутри
бестелесной природы могли
существовать эти интеллигибельные
начала телесного происхождения;
умопостигаемая природа, вызывая к
жизни духовные силы, соединяясь с
ними, ведет к рождению
материальной природы".

Нельзя не выделить другую идею Григория Нисского, согласно которой недостаточно полагать, что человек это микрокосм. Человек — это значительно больше. В "Создании человека" он пишет: "Языческие философы искали суть человека в чем-то низменном и недостойном его. Пытаясь возвысить момент человеческий, они говорили даже, что человек это микрокосм, образованный из тех же элементов, что и все прочее, вознося хвалу его природе, забывая при этом, что уподобляют его насекомому или мыши: ведь и они — из тех же четырех элементов... Откуда же быть

человеку велику, коли подобен он космосу? Иной ли он, чем это небо, что вращается, чем земля, чем все, что движется вместе с землей? В чем же, по мнению церкви, величие человека? Не в космоподобии, но в том, чтобы быть образом Творца нашей природы". Душа и тело человека сотворены одновременно, но душа переживает тело, а с воскресением восстанавливает единство. Григорий воспринимает идею Оригена об апокатастасисе, т.е. о восстановлении всего в первоначальном виде: даже злодеи, через муки наказания пройдя очищение, вернутся к истокам

(спасутся все).

Наконец, у Григория мы находим христианскую версию неоплатоновской идеи восхождения к Богу через удаление от всего того, что разделяет: "Божественность — это чистота, удаление от страстей и избавление от всякого зла: ежели все это есть в вас, Бог доподлинно с вами. Ежели ваши мысли свободны от зла, удалены от страстей, мирских нечистот, вы блаженны, ибо видите ясно, ведь, если вы сами чисты, то чувствуете то, что не видимо тем, кто не очистился; и однажды, сняв пелену с очей ваших душ, темень

телесную, узрите, наконец, блаженное сияние". Теофил из Антиохии говорил: "Покажи мне твоего человека, и я покажу тебе моего Бога". Григорий Нисский углубил эту мысль: "Мера того, насколько вы способны познать Бога, в вас самих".

**6. ПОСЛЕДНИЕ МОГИКАНЕ
ГРЕЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ:
ДИОНИСИЙ
АРЕОПАГИТ, МАКСИМ
ИСПОВЕДНИК И ИОАНН
ДАМАСКИН**

6.1. Дионисий Ареопагит и апофатическая теология

Между V и VI веками жил автор, которого называют Дионисием Ареопагитом. Неизвестный автор хотел быть принятым за современника апостолов, тем Дионисием, которого обратил в веру Святой Павел своей проповедью в Ареопаге. Под этим именем до нас дошел корпус сочинений ("О небесной иерархии", "О церковной иерархии", "Об именах Божиих", "О мистической теологии" и Письма). Эти работы имели невероятный

успех на протяжении всего
Средневековья, как на западе, так и
на востоке. И даже Данте в описании
"Рая" был под воздействием
дионисийской иерархии реальности.
Среди многочисленных переводов
"Ареопагитик" сирийский (VI века),
арабский, армянский (VIII века). На
славянский язык в XIV веке их
перевел инок Исая. Известны
ссылки на них Ивана Грозного. В
большинстве монастырских
библиотек хранились и
переписывались сочинения Псевдо-
Дионисия Ареопагита. Не одну
мистически настроенную голову
вскружил этот неизвестный виртуоз

богословской мысли. Вот пример из одного поэтически взволнованного гимна богу: "О, преосуществленная, пребожественная Троица, христианского богомудрия наставница! Вознеси нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания Священнотайного Писания, где совершенные, неизменные и подлинные таинства Богословия открываются в пресветлом Мраке тайноводственного безмолвия, в котором при полнейшем отсутствии света, при совершенном отсутствии ощущений и видимости наш невосприимчивый к духовному

просвещению разум озаряется ярчайшим светом, исполняясь пречистым сиянием".

Дионисий переосмысливает неоплатонизм в христианских терминах, часто в формулировках Прокла. Однако, что волнующим образом отличает этот Корпус сочинений, это формулировка "апофатической" теологии (букв. негативной). Бога можно означить многими именами, выведенными из чувственных вещей и затем понятыми иносказательным образом, в переносном смысле, поскольку Он — причина всего. С меньшей

неадекватностью можно выразить Бога с помощью имен, полученных из сферы умопостигаемой реальности, как, например, "красивое" и "красота", "любовь" и "возлюбленное", "благо" и "добродетель" и т.п. Однако лучше всего обозначить Бога, отрицая, отделяя от Него любые атрибуты, поскольку Он превосходит все и вся. Он "сверхсущий" , а, значит, именно молчание и таинственный мрак лучше выражают эту сверхсущую реальность, чем слово и свет разума. В "Мистической теологии" мы читаем: "Благуя Причину всего можно выразить словами многими и

немногими, но также и полным и абсолютным отсутствием слов. В самом деле, чтобы ее выразить, нет ни слов, ни понимания, ибо она свыше положена над всеми, а если и является, то тем, кто превозмог все нечистое и чистое, превзойдя в подъеме и сакральные вершины, оставя позади все божественные светила и звуки призывные, все словеса и рассуждения, проникнув через все туманные завесы туда, где, как гласит Писание, царствует Тот, кто выше всего"; Он неосязаем и невидим. Познать Его, значит, познать то, что выше понимания, что вне всякой активности познания,

т.е. буквально не познавая ничего. Тогда мысль становится все более немногословной, "дабы по достижении конца пути обрести полнейшую бессловесность." Все сущее, по Дионисию, открывается в мировом ладе и строе, слагаясь в гармонию, которая раскрывается в самой иерархичности мира. Все устроено по божественному уставу. Существование каждой вещи определяется ее чином так, что низшие чины черпают у высших силы для восхождения от дольного к горнему, старшие помышляют о младших в устремлении к своему пределу, к ничто. Ничто Ареопагита

не бессодержательно, а максимально
наполнено божественными
смыслами, где невозможно уже
никакое положительное суждение.

6.2. Максим Исповедник и последняя христологическая баталия

Максим (579/80—662) — это
последний самобытный голос
греческой Патристики. Среди его
работ: "Недоуменное", переведенная
на латинский Иоанном Скотом
Эриугеной (где обсуждаются
сложные пассажи из Дионисия и

Григория Нисского), "Вопросы к Фалассию о св.Писании", "Главы о любви", "Мысли о постижении Бога и Христа", "Аскетическая книга", "Истолкование Отца нашего", "Спор с Пирром", "Мистагогия", "Теологические записи" и пр.

Эти произведения значимы и в философском смысле, и в мистикоаскетическом. Максим Исповедник соотносит природу с только мыслимым и ипостаси как конкретное и реальное. Ипостась означает у него не столько индивидуальность, сколько образ и реальную самобытность. Первый

человек, по его мнению, был призван соединить в себе тварное бытие, рай со всей землей, превратив всю землю в рай. История мира для него есть история церкви как мистической основы мира. Его теологическое кредо могло бы быть, при известных условиях, опровержением лютеровского *ante Litteram*: "Кое-кто скажет равнодушно: у меня есть вера, и этого достаточно для спасения". Иаков же возражает: "...и демоны веруют и трепещут". "Вера без дел мертва, как и дела без веры", — заключает Максим.

Возможно, его наибольшим достижением была схватка с монофизитами и монофелитами на Халкедонском Соборе, его борьба с идеей, что Христос наделен одной энергией (монофизиты) и одной волей (монофелиты) божественной природы, что было одной из форм крипто-монофизитства. Максим противостоял такому толкованию со всей твердостью и упорством, настаивая, что у Христа две природы и две воли: божественная и человеческая. Как государственному изменнику ему отрезали язык, отсекали правую руку и сослали в страну лазов на (Кавказ) в 659 г., где

через три года он умер. Еще через 18 лет на VI Константинопольском Соборе его тезис о "Христе как истинном человеке и истинном Боге" был утвержден официально. Потому и зовут его Исповедником, т.е. "Свидетелем" подлинной веры в Христа, называя "Неколебимым, ибо его устами глаголет Истина".

6.3. Иоанн Дамаскин

Иоанном Дамаскиным (673/76—777 гг.) заканчивается эпоха греческой патристики. Его жития были составлены относительно поздно,

поэтому сведения, содержащиеся в них, не бесспорны. Родился Иоанн в Дамаске и носил наследственное прозвище Мансур (что означает победительный"). Его отец Сергей (а потом и сын) был министром дамасского халифа. Иоанна воспитывал пленный монах-калабриец.

Традиция приписывает Иоанну, помимо богословских трудов — "Священные параллели", "Руководство", "О правильном размышлении", "О Святой Троице", "Об образе Божьем в человеке", "Оприроде человека", "Три слова

против порицающих иконы", —
составление Октоиха (системы
музыкального восьмигласия), 64
канона гимнов и церковных
песнопений, за что заслужил он
славу "златоструйного".

Иоанн не был оригинальным
спекулятивным умом, но был
великим систематизатором. Его
работа "Источник познания"
разделена на философскую часть,
историю ересей, и теолого-
доктринальную. Третья часть,
переведенная на латинский язык
Бургундием из Пизы около середины
XII века под названием " Точное

изложение православной веры", стала образцом схоластических систематизации. Дамаскин был особенно популярен на Востоке. Его сочинения против иконоборцев во многом определили характер и стиль православной полемической литературы. Уже в начале X века сочинения Дамаскина переводятся на славянский язык и становятся известными на Руси. Среди его многочисленных переводчиков — Андрей Курбский. Во многом благодаря Дамаскину, философия стала пониматься как богоугодное почтенное занятие, предмет которого — познание сущего как сущего,

божеского и человеческого, видимого и невидимого. Философия, по Иоанну, искусство искусств и наука наук, "через нее бывают изобретаемы всяческие искусства и всяческая наука; это любовь к мудрости, но истинная премудрость — Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия".

Ему принадлежит развернутая апология христианского культа на основе подробной теории образа. Образы бывают естественные, знаковые, дидактические и символические. Но и человек — образ Бога. С помощью образов

можно изобразить весь универсум, тела и фигуры и бестелесных демонов, духов, ангелов. Вслед за Василием Великим он высоко оценивал живописные образы, полагая, что "цвет живописи влечет меня к созерцанию, и как луг, услаждая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию".

Иоанн Дамаскин, в противоположность Отцам греческой церкви, бравшим за основу Платона и платонизм, исходил из Аристотеля. На Востоке он пользовался авторитетом,

сопоставимым со слагою святого
Фомы на Западе.

Глава третья

ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА И СВЯТОЙ АВГУСТИН

1. ЛАТИНСКАЯ ПАТРИСТИКА ДО АВГУСТИНА

1.1. Минуций Феликс и первое сочинение христианско-латинской апологетики

Отцы церкви до Августина не придавали, вообще говоря, слишком большого внимания философии, а если и обращались к ней, то не затем, чтобы продуцировать новые идеи. Первые апологеты были по своей профессии риторамии-юристами. У других отцов превалировали интересы, в узком смысле слова, теологические и пасторские, или же филологические интересы эрудитов. Тем сильнее на этом фоне более чем скромных достижений предшественников прозвучал могучий голос святого Августина.

Первым апологетическим сочинением в пользу христиан был, возможно, диалог "Октавий" Минуция Феликса, римского адвоката, написанный в конце II века. Цицероновская утонченность и внешняя сдержанность заставили многих говорить о его приверженности языческой культуре. В действительности, нападки на античных мыслителей были, как правило, бестолковыми. "Надо хорошо помнить, — писал Минуций Феликс, — что греческие философы утверждали то же, во что верим и мы, не потому, что мы следуем их пути, но потому, что они были

ведомы тем же сиянием пророческих откровений, этот божественный отблеск составил фрагмент истины их мечтаний". Но затем, указав на пифагорейскую и платоновскую идею миграции душ, вплоть до вселения в тела животных, он без обиняков называет Сократа с его признанием о ничегонезнании "афинским паяцем", "демоном-лжецом", а всех академиков, Аркесилая, Карнеада и Пиррона называет Учителями коррупции, имевшими наглость укорять в тех пороках, в которых сами увязли"... "Мы же не восхваляем добродетель, но практикуем ее, а потому

гордимся, что достигли того, что они мучительно искали, но не могли найти".

1.2. Тертуллиан и полемика против философии

Еще более активную атаку на философию повел Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан, родившийся около середины II века в Карфагене. Среди его работ выделяются "Защита от язычников", "Свидетельство души", "Против Иудеев", "Опровержение еретиков", "Против Марциона", "Против

валентинианцев", трактат "О душе", "Плоть Христова", "Воскресение плоти" и многие другие.

Тертуллиан противопоставляет христиан философам: нет никакого сходства "между поклонником Греции и кандидатом на небо, суетным искателем земной славы и тем, кто делает веру делом жизни, между торговцем словами и вершителем дел, между тем, кто стоит на вершине скалы, и тем, кто разрушает тем, кто охраняет и тем, кто расстраивает, между вором и хранителем истины". Христианин принимает проповедь под Портиком

Соломона, где учат "искать Господа с простотой сердечной". Тертуллиан отвергает любую попытку "загрязнения" христианства стоицизмом, платонизмом или диалектикой: вера делает бессмысленной любую доктрину. Философы, по его мнению, патриархи еретиков. Вера в Христа и человеческая мудрость несовместимы, взаимоисключающи. В "Плоти Христовой" он пишет: "Сын Божий был распят, нет во мне стыда, ибо это постыдно. Божий Сын мертв: это правдоподобно, ибо нелепо. И был он погребен и восстал из гроба: это определено, ибо

невероятно". Так родилась формула, выражающая идею Тертуллиана: "*Credo quia absurdum*", "верую, потому что абсурдно".

Чтобы прийти к Богу, достаточно быть простодушным: философская культура не помогает, а мешает. "Я не взываю к душе, в школе взращенной и в библиотеках налитанной, в Академии и греческом Портике, все это отрывки культуры. К ответу взываю тебя, душа простая и грубая, не подвергшаяся еще манипуляциям культурного изыска... Я нуждаюсь в твоём невежестве, ибо нельзя верить в культуру и только культуру".

Несмотря на этот антифилософский приступ, Тертуллиан в сфере онтологии, в определенном смысле, остается стойким. Для него бытие это "тело": "что бестелесно, того нет", в чем мы угадываем тезис Сенеки. Бог — это тело, даже если как тело *sui generis* (своего рода) ; тело — это и душа. В работе "О душе" мы находим в точном смысле антитезис спиритуализму "Федона".

К Тертуллиану восходит первый лексикон латино-христианской теологии, обличавшей множество ошибок гностической ереси.

1.3. Христианские писатели III века и начала IV: Киприан, Новациан, Арнобий и Лактанций

Церковь Св.Киприана в Африке в начале III века обладала огромным авторитетом. Новациан углубил теологические поиски Тертуллиана.

В начале IV века Арнобием была написана работа "Против язычников", окрашенная глубоким пессимизмом, относительно участи человека. Здесь царит мысль о единственной возможности спасения

во Христе. Впрочем, трудно говорить о его близком знакомстве со Священным Писанием, немало и языческого в его работах,

Лактанций, ученик Арнобия, преподавал поначалу риторику в Карфагене, затем в Никомедии, до старости (317 г.) оставался наставником Криспа, сына императора Константина I. В своей работе "Божественные установления" он назвал христианство "единственно моральным сообществом людей".

2. СВЯТОЙ АВГУСТИН И АПОГЕЙ ПАТРИСТИКИ

2.1. Жизнь, духовная эволюция и сочинения Августина

Августин Аврелий родился в 354 г. в Тагасте (Нумидия, Африка). Его отец Патриций был мелким собственником, связанным с язычеством (крещен был лишь в конце жизни). Напротив, его мать Моника была истой христианкой. Закончив школу в Тагасте, благодаря финансовой помощи друга отца, он едет в Карфаген, чтобы

совершенствоваться в риторике (370/371). Его культурное формирование и образование происходило всецело на основе латинского языка, греческий он знал поверхностно. Долгое время Цицерон оставался для него образцом.

Риторы в эпоху Августина уже потеряли былую славу, превратившись в обычных учителей. Августин преподавал сначала в Тагасте (374), затем в Карфагене (375—383), однако студенческие волнения заставили его бежать в Рим в 384 г. В тот же год он едет в Милан,

где становится профессором риторики. Здесь он встречает поддержку манихеев, сторонником которых на некоторое время становится. Однако в 386 году он принимает христианство. Это стоило ему места профессора, он подает в отставку и возвращается в деревню (в Брианце), где остается в обществе друзей, матери, брата, сына Адеодата.

В 387 г. Августин принимает крещение от епископа Амвросия и возвращается в Африку. По пути, в Остии, умирает его мать Моника.

Вернувшись в Тагаст, он распродает наследство и основывает религиозное братство, быстро прославившееся святостью образа жизни. В 391 г. в Гиппоне епископом Валерием Августин был назначен священником. Там он открыл монастырь.

В 395 г. после смерти Валерия, приобщенного вскоре к лику святых, Августин становится епископом. В маленьком городке Гиппоне он вступает в непрестанные схватки с еретиками и схизматиками, тогда же пишет свои известные сочинения.

Умер он в 430 г., когда вандалы осаждали город.

Его духовную эволюцию мы можем проследить по этапам:

1) Самобытностью своей личности Августин, в первую очередь, без сомнения, обязан своей матери Монике, которая заложила основу и предпосылки его обращения в христианство. Моника была женщиной более чем скромной по образованию, однако веру имела необыкновенной силы, открывая истину, неведомую самоуверенным

ученым. Таким образом, истина Христова, увиденная сквозь призму непобедимой веры матери, стала для сына отправным пунктом эволюции, хотя этот путь не сразу привел его к христианству.

2) Второй фундаментальной встречей, обратившей Августина к философии, было знакомство с "Гортензием" Цицерона, когда он учился в Карфагене. Здесь он нашел типично эллинистическую философию как форму мудрости и искусства жизни, счастья. "Правду сказать, — пишет Августин в своей "Исповеди", — эта книга

изменила мои настроения и сделала даже другими мои молитвы... мои обеты и мои желания. Внезапно мне показалась тщетной любая человеческая надежда, и меня объяла страстная жажда бессмертной мудрости". Августин обращается к Библии, но не понимает ее. Стил, которым она написана, столь непохожий на рафинированный цicerоновский и казавшийся антропоморфным языком беседы с Богом, завел его в непреодолимый тупик.

3) В 19 лет (373 г.) Августин оказался в сетях манихейства, которое, как

ему казалось, будучи теорией спасения на рациональном уровне, находило место и для Христа. Манихейство, основанное в III веке персом Мани, включало: 1) рационалистический подход, 2) резкую форму материализма, 3) радикальный дуализм добра и зла, понимаемых не просто как моральные, но и онтологические и космические начала. "Манихеи, — писал Августин в работе "О ересь", — утверждают существование двух начал, во всем различных и противоположных, но в то же время, вечных и взаимосвязанных, неразделимых... эти две субстанции

— в вечной борьбе и смешении". Благо отделяется от зла в процессе длительного очищения в самых фантастических формах. Очищение добра от зла среди людей происходит стараниями "избранных", которые вместе с послушниками образуют церковь. "Избранные" очищаются от зла не только посредством чистой жизни, безбрачия и отказа от семьи, но и воздерживаясь от материальных забот, занятые лишь совершенствованием. "Послушники", которые ведут жизнь менее совершенную, заботятся об "избранных", чтобы они ни в чем не нуждались. Для манихеев Христос

воплотился лишь внешним образом, такой же внешней и лишь видимой была Его смерть и воскресение. Моисей не был вдохновлен Богом, напротив, это теневое начало, именно поэтому "Ветхий Завет" надлежит отвергнуть. Обещание Святого Духа, полученное от Христа, должно быть реализовано, согласно Мани. Сам грех, полагали манихеи, исходит не от свободной воли, а, скорее, от универсального злого начала, которое проникает в нас. Из плоти и духа следуют две субстанции, две души и два разума, один благой, другой порочный, порождая борьбу между ними: плоть

желает одного, дух —
противоположного. Ясно, что
"рационализм" этой ереси в том, что
необходимость веры элиминируется,
объясняя всю реальность только
разумом. В Мани как восточном
мыслителе превалируют
фантазийные образы.

4) Уже в 383/384 г. Августин отходит
от манихейства, попытавшись найти
себя в философии академического
скептицизма. Однако он не находил в
ней имени Христа. Сильнейшие
конфликты между разумом и верой,
добром и злом, казалось ему,
подтверждали позицию дуализма.

5) Встреча с епископом Амвросием в Милане решила все: Библия стала доступной пониманию. Новое прочтение неоплатоников открыло Августину нематериальную реальность и нереальность зла. Послание Святого Павла открыло, наконец, смысл веры, благодати и суть Христа-избавителя.

Сначала Августин слушал Амвросия как один ритор слушает другого ратора. Наконец, он приходит к пониманию, что Ветхий Завет не может быть отвергнут: это безосновательно и неверно.

Плотин и Порфирий, которых Августин читал в переводе М. Викторина, ему подсказали выход из метафизических затруднений. Понятие бестелесного и доказательства того, что зло это не субстанция, а лишь ее отсутствие, Августин нашел в сочинениях платоников много общего с Писанием. Однако он не встретил у них тезиса о том, что Сын Божий умер во искупление грехов человеческих. Но этого Августин и не мог найти ни у Плотина, ни у Порфирия: ведь Бог держит в тайне от мудрецов слово Свое, чтобы

открыть его кротким и смиренным. Это истина, которая требует полного внутреннего переворота, не разума, но веры. Крест, распятие — вот путь духовного преображения. Этот тезис Августин воспринял от Павла: "Эти истины необычайно поразили меня, когда читал я страницы "младшего" из Твоих апостолов".

6) Последняя фаза жизни Августина отмечена баталиями с еретиками. Вплоть до 404 г. продолжалась борьба с манихеями. Затем Августин ниспровергал донатистов, которые настаивали на том, чтобы не принимать вновь в свои общины тех,

кто под давлением гонителей отрекся от веры или поклонился идолам, а также, как следствие, считали неправомерным отправление таинства служителями церкви, так или иначе запятнавшими себя такими действиями. На совещании епископов в Карфагене в 411 году Августину удалось доказать, что ошибочно связывать, как это делали донатисты, действенность христианских терминов с чистотой служителей Бога; результат зависит единственно от божьей благодати. Это была победа Августина.

Начиная с 412 г. объекты его полемики — Пелагий и пелагианство. достаточно ли для спасения человека его благой воли и поступков? Августин с помощью избранных мест из христианского Откровения показал сущностную необходимость божьей благодати. Этот последний тезис победил на Карфагенском Соборе в 417 г., после чего папа Зосим осудил пелагианство. Ядро пелагианства, как видим, консонировало с убеждениями греков, уповавших на автаркию моральной жизни, ее автономию. Победивший тезис Августина не только опрокидывал

это упование, более того, поддержка церкви в этом вопросе означала конец языческой этики и всей эллинистической философии. Это значило, что началось Средневековье.

Литературная продукция Августина огромна. Упомянем лишь основные его произведения: 1) Преимущественно философские сочинения: "Против академиков", "О блаженной жизни", "О порядке", "О величине души" (388, Рим), "Об учителе" и "О музыке" (388—391), "Монологи", "Бессмертие души" (Милан).

2) Шедевр философско-догматической теологии "О Троице" (399—419).

3) Апологетическое сочинение "О граде Божьем" (413—427).

4) Экзегетические работы: "О христианском учении" (396—426), "Комментарии к "Исходу" (401—414), "Комментарии к ев. Иоанну" (414—417), "Комментарии к псалмам".

5) Работы против манихеев: "Об обычаях католической церкви и об обычаях манихеев" (389), "О свободной воле" (395), "Об истинной религии" (390), "Об Исходе " (против манихеев)" (398) и др.

6) Работы против донатистов: "Против послания Пармениана" (400), "О крещении" (против донатистов) (401), "Против Гауденция, епископа донатистов" (420).

7) Антипелагианские работы: "О духе и букве" (412), "О деяниях

Пелагия" (417), "Христова благодать и первородный грех" (418).

8) Безусловный шедевр с литературной точки зрения — "Исповедь" (397). "Отречения" (426—427) содержат в себе переоценку Августином некоторых своих тезисов, защищаемых им ранее.

Один из крупных исследователей патристики Б.Альтанер так оценил Августина: "Выдающийся епископ, он соединил в себе созидательную энергию Тертуллиана и широту духа Оригена с религиозным чувством

Киприана, диалектическую
проницательность Аристотеля с
полетом идеалистической
спекулятивной мысли Платона,
практический здравый смысл
латинян с духовной пластичностью
греков. Он был самым крупным
философом эпохи патристики и
самым влиятельным теологом церкви
вообще... Что Ориген сделал для
теологической науки III и IV веков, то
Августин еще более действенным
образом продолжал делать на
протяжении веков, вплоть до
современной эпохи. Его влияние
выходило за рамки философии,
догматики, теологии, мистики,

распространяясь на социальную жизнь, церковную политику, право: одним словом, это был великий зодчий западной средневековой культуры".

2.2. Философствование в вере

Плотин изменил образ мыслей Августина, переводя их в новую категориальную плоскость, которой уже были чужды материалистические схемы; так универсум и человек предстали перед ним в другом свете. Обращение в веру изменило в

Августине все: образ жизни, строй мысли, ему открылись новые горизонты. Вера становится субстанцией жизни и мышления, которое, в свою очередь, стимулируемое и подтверждаемое верой, завоевывает все новые вершины. Рождается христианская философия, философствование в вере, широко подготовленное греческими отцами церкви, зрелый плод которой мы находим в трудах Августина.

К.Ясперс в работе "Великие философы" отметил: "Обращение есть предпосылка

августиновой мысли. Лишь в этом преображении вера обретает определенность, не как пришедшая через доктрину, но как божий дар. Кто не испытал на себе это преобразование, всегда найдет нечто постороннее во всем строе мысли, на вере основанной. Что оно означает? Это не то пробуждение, которое мог спровоцировать Цицерон, не то блаженное преобразование в духовном мире, которое дает чтение Плотина, но уникальное и чрезвычайное происшествие, по сути своей отличное от всего: осознание непосредственного прикосновения Самого Бога, в результате которого

человек преобразается даже в телесности своей, в бытии своем, в целях своих. ...Вместе с образом мышления меняется и образ бытования... Такое обращение не философская перемена-ломка, которую затем необходимо день за днем осознавать..., это внезапный прорыв, биографически датируемый, в жизнь, которая вдруг обретает новый фундамент... В этом движении философской мысли, от той, что автономна, до той, что синкретична с верой, мы, кажется, видим те же черты философствования. Тем не менее, всякая деталь преломляется. Отныне античные идеи сами по себе

бессильны, они становятся лишь инструментом мышления. В результате обращения оценка философии стала невозвратно иной. Для молодого Августина рациональное мышление обладало высшей ценностью. Диалектика — дисциплина дисциплин, она учит правильному употреблению логики и способам учить. Она показывает и выделяет сущее, делает явным то, что я хочу, она знает знаемое. Диалектика одна способна сделать умного мудрецом, и вдруг она получает негативную оценку. Внутренний свет, оказывается, много выше... Августин признается, что его

восхищение философией в прошлом было преувеличенным. Блаженство не в ней, а в страстном влечении к Богу, однако блаженство это принадлежит лишь будущему, есть одна только дорога к нему, и этот путь — Христос. Ценность философии (как простой диалектики) снижена. Библейско-теологическое мышление становится существенным".

Имеем ли мы здесь форму фидеизма? — Нет. От фидеизма как формы иррационализма Августин далек. Вера не подменяет и не заменяет разумного понимания,

никогда его не элиминирует.
Напротив, как уже замечено, вера стимулирует и подвигает понимание. Вера — это способ согласного понимания,— "*cogitare cum assensiane*" — "мыслить с одобрением", именно поэтому без мысли нет и не может быть веры. И наоборот, разумное понимание никогда не элиминирует веры, но цементирует ее посредством максимального прояснения. Итак, вера и разум взаимодополнительны. "Верю, потому что абсурдно", "*credo quia absurdum*", — этот ход решительно чужд духовному строю Августина. Рождается, таким

образом, позиция, которая позже откристаллизуется формулами: "*credo ut intelligam*" и "*intelligo ut credam*" — "верю, чтобы понимать", "понимаю, чтобы верить". Исток этих формул мы находим в книге "Исайи" 7,9 в греческой версии 70 переводчиков: "Не имея веры, не можете понять", что у Августина звучит так: "понимание — вознаграждение веры", вера награждает разум. В его работе "Истинная религия" мы читаем: "В видах гармонии сотворенного... в нашем подспорье есть всегда и снадобья для души, благодаря безошибочной доброте

божественного Провидения... Это лекарство действует двояко: власть и разум. Власть требует веры и толкает человека к необходимости понимания. Разум ведет человека к разумному поведению. С другой стороны, даже и власть может быть лишена своего рационального основания и держаться лишь теми, кому дана вера; мотивы же почтительного отношения к власти более чем очевидны, если она умеет уважать неотъемлемые истины разума". И в его "Троице" со ссылкой на "Исайю" можно прочесть: "Вера ищет, разум находит. Поэтому пророк и говорит: "Если не поверите, то и не

поймете". С другой стороны, разум ищет того, что уже понял, нашел. Ибо Бог, глядя на отпрысков человека, как поется в Псалме, зрит среди них тех, кто с пониманием ищет Бога. Значит, человек должен быть разумным, чтобы хотеть искать Бога". И достаточно молодым человеком Августин писал в трактате "Против академиков": "Все́м известно, что мы влекомы к познанию под давлением двух вещей: авторитета и разума. Я отдаю себе отчет в том, что не должен отдаляться от авторитета Христа, ибо не найду ничего, более весомого. Что же касается того, что может быть получено философским

мышлением, верю, что у платоников есть немало того, что не исключает священного слова... так без промедления принимаю основания истинного не только через веру, но и с пониманием".

Что же касается Платона, то и он, по мнению Августина, видел природу последних истин: "...говоря о них, нельзя не выбрать одно из двух: или принять от других, какова эта истина, или же открыть ее самому, или же, что уже невозможно, посредством человеческих рассуждений, принять что-то лучшее, менее уязвимое для критики: это

последнее равносильно намерению пересечь с риском для жизни море на плоту". К этому он пророчески добавляет: "Нельзя проделать такое путешествие более надежным образом и с меньшим риском, чем с Божественным откровением, доверимся же ему". Нет более непотопляемого корабля. И этот корабль — "*lignum crucis*" — распятие. Христос знал, что мы "превозможем через Него". "Никто, — уверен Августин, — не сможет пересечь море века иначе как на распятии".

2.3. Открытие "личности" и метафизика "душевных глубин"

"Как же люди отправляются в путь, чтобы восхититься горными вершинами, грозными морскими волнами, океанскими просторами, блужданиями звезд, но при этом оставляют в небрежении самих себя?" Эти слова Августина, с петрарковской интонацией, в "Исповеди" играют программную роль. По-настоящему проблема всех проблем — это не космос, а человек. Не мир загадка, но мы сами. "Что же за тайна — человек! Ведь ты,

Господи, и число волос на его голове знаешь, так что ни один из них не упадет без ведома Твоего. И все же куда проще сосчитать волосинки, чем страсти и душевные колебания".

Впрочем, проблема человека интересует Августина не как абстрактная, с точки зрения его сущности вообще. Это проблема конкретного я, человека как невоспроизводимого индивида, как личности в ее отдельности и особенности. "Я сам, — говорит Августин, — стал для меня самого ощутимой проблемой, большим вопросом, *"magna quaestio"*, "я не

осознаю всего, что я есть". Так, Августин как личность становится протагонистом собственной философии: наблюдателем и наблюдаемым.

Сравнение с философом наиболее близким и дорогим ему по духу наглядно обнажает для нас всю новизну и свежесть такого подхода. Плотин также настаивал на необходимости обратиться во внутренний мир нашей души, где только и следует искать истину. Но, говоря о Душе и ее глубинах, он оставался на уровне абстракций, вернее, ригористически лишал ее

тонкого покрова индивидуальности, игнорируя конкретный план личностного. Плотин в своих работах не только никогда не касался себя самого, но не говорил об этом и с друзьями. "Плотин, — рассказывает Порфирий, — был одним из тех, кто стыдился, что должен жить в теле. Будучи в таком расположении духа, он неохотно рассказывал о себе, о рождении, своих родителях, родине. С негодованием он отвечал Амелию на просьбу поторопиться с портретом: "Не достаточно, стало быть, нацарапать это жалкое подобие, которым природа пожелала меня наградить, но вы помимо того

желаете, чтобы я согласился увековечить эту маску кажимого, видеть которую было бы сущим наказанием".

Напротив, Августин постоянно говорит о себе в своей "Исповеди", не утаивая ничего, рассказывает не только о родителях, родине, людях, ему дорогих, но обнажает душу свою во всех ее тончайших изгибах, велениях и интимных переживаниях. Более того, именно в таких натяжениях и случающихся разрывах, влекущих к противостоянию воле Божьей, Августин обнаруживает подлинное "я", личностное в

человеке, в непроговариваемом смысле. "...Когда я стал высвобождаться из-под безусловного подчинения Господу моему, как если бы я обрел свою часть и участь, то понял, что то был Я, который хотел Я, который не хотел: то был Я, который хотел этого безраздельно, и отвергал это также безраздельно. И стал я тогда бороться с самим собой, раздирая самого себя...".

Как видим, от интеллектуализма греков, у которых понятие воли занимало более чем скромное место, нас отделяет заметная дистанция. Проблема "я", полагает Похленц,

рождается у Августина в процессе внутренней борьбы: первый толчок — в драме внутреннего мира, который вдруг дал трещину, что заставило его долго страдать, — это неустранимая внутренняя противоречивость его воли, желаний, которую ему удалось превозмочь лишь в результате полного отречения от собственной воли в пользу воли Бога, посредством мучительных усилий удалось сделать своей.

Ясно, что мы находимся перед лицом абсолютно нового явления: греческая философия не ведала противоречивости религиозного

чувства такого накала, для нее воля — совсем не та сила, которая автономным образом определяет жизнь, но функция, тесно связанная с интеллектом, указывающим воле цель движения. "Я" как таковое, как унитарное основание дано сознанию непосредственно, но никак не в качестве объекта рефлексии.

Следовательно, религиозная проблематика возникает в процессе осознания противоречия, несовпадения человеческой воли с Божественной, что, в конце концов, ведет к открытию "Я" как личности.

Правду сказать, Августин еще принимает некоторые греческие формулы, определяющие человека: например, сократово-платоновскую формулу: "Человек — это душа, которая нуждается в теле". Впрочем, понятия души и тела у него обретают новый смысл, проходя через призму концепции творения, воскресения и воплощения Христа. Отсюда понятие "тела" куда более весомо, чем "пустая оболочка", которой стыдился Плотин.

Особая новизна заключена во взгляде Августина на человека внутреннего как образ и подобие Бога и Троицы, в

коей три Лица при их сущностном единстве. Эта специфическая тематика радикально изменила концепцию "Я", где личность реализуется в той мере, в которой отражены три лика Троицы и их Единство. Так Августин находит целую серию триад в человеческой натуре, о чем красноречиво пишет в "Граде Божьем": "...Поскольку мы не равны с Богом, более того, бесконечно от Него удалены, посему Его стараниями,... мы узнаем в самих себе образ Бога, т.е. святую Троицу; образ, к которому следует всегда приближаться, совершенствуясь. В самом деле, мы существуем, умеем

существовать, любим наше бытие и наше познание. В этом во всем нет ни тени фальши. Это не то, что есть вне и помимо нас, то, о чем мы осведомлены в видах телесных нужд, что приходит с видимыми красками, слышимыми звуками, вдыхаемыми запахами, нечто твердое и влажное, от которого мы отделяем образы умственные, что толкает нас желать всего этого. Безо всякой фантазии очевидно: "Я" есть определенность бытия, то, что способно себя знать и любить. Перед лицом такой истины меня не задевают аргументы академиков: "А если ты обманываешься?". Если

обманываешь себя, то ты уж точно есть... Поэтому, следовательно, я существую хотя бы с того момента, когда сам себя надуваю. Откуда известно, что я в состоянии заблуждаться о своем бытии, когда не установлено, что я есть?.. Так, если я знаю, что я есть, то я и способен к познанию себя самого. А когда я люблю эти две вещи (бытие и самопознание), что открывают меня познающего, то очевиден и третий элемент, не менее значимый, — любовь. В этой любви к самому себе нет обмана, ибо в том, что я люблю, я не могу себя обманывать, и даже если бы обнаружилось, что то, что я

люблю, фальшиво, то было бы верно, что я люблю вещи лживые и недостойные, но не то ложь, что я люблю".

Таким образом, в душе отражается Бог. "Душа" и "Бог" суть столпы августинианской христианской философии. Не в испытаниях природы и мира, но, углубляясь в душу, мы находим Бога. Тайнопись души — знаки Бога. "Познай себя самого", этот совет Сократа, по Августину, стал означать познание себя как образа и подобия Бога. В этом смысле наше мышление — это воспоминание о Боге, познание,

которое к нам приходит, это разум Бога, а любовь, которая рождается и приходит от одного и от другого, это любовь Бога. Есть, стало быть, в человеке нечто более глубокое, чем он сам, и этот остаток в мышлении, "*abditum mentis*" (сокровенное разума), есть ничто иное как неистекаемая тайна Бога самого; ведь и Его, Бога, жизнь, и наша в последней своей глубине невыразимы; неизрекаема жизнь внутри себя, неартикулируема мысль Бога, как и любовь в том, что она есть сама по себе" (Э.Жильсон).

2.4. Истина и прозрение

В тематическом блоке "душа — Бог" в качестве соединительного узла выступает понятие "истины", скрепляющее серию других фундаментальных понятий. "...Не ищи ничего вне себя.., вернись к самому себе; истина в глубине души человеческой, а если обнаружишь изменчивость природы своей, не страшись перешагнуть через самого себя. Впрочем, преодоляя себя, преодолей и суетные искушения рассудка... Куда же приводит рассуждение по правилам, как не к истине? Истина не есть то, к чему можно прийти шаг за шагом, как

строит свои рассуждения рассудок, она заведомая граница, цель, остановка, когда все умствования завершены. По прибытии в эту точку различаем лишь заключительный аккорд, поражающий своим совершенством. Так интонируй ему! Убедись, что есть уже не ты, но сама истина: она не ищет себя, скорее, это ты, разлученный с ней, преследуешь ее, хорошо понимая, что лоно ее не в чувственном пространстве, но в душе пламенеющей. Так дотянись же до нее так, чтобы человек внутренний соединился с желанной гостьей, и жар любви вознесет их на вершину счастья и духовного прозрения...".

Как же человек достигает истины? Августин не скупится на аргументы, оснащая свой ответ. Скепсис, сомнение разрушает самое себя, тогда же, когда оно тщится отвергнуть истину в ее определенности, напротив, истина вновь утверждается. "*Si fallor, sum*" (если я ошибаюсь, я существую). По крайней мере, чтобы сомневаться, я должен существовать как предпосылка акта сомнения, мысли. Этим аргументом Августин предвосхищает картезианское "*cogito, ergo sum*", хотя их дели очевидным образом не совпадают.

Познавательный процесс Августин интерпретирует так.

1) Ощущение, как учил Плотин, не есть аффект, воздействие, претерпеваемое душой. Чувственные объекты действуют на чувства, результат этого воздействия не ускользает от внимания души, которая, в свою очередь, тоже действует, но по обратной схеме, не извне, но изнутри себя самой, формируя представление об объекте, что и есть восприятие.

Впрочем, восприятие не первая ступенька познания. Душа в отношении ко всему телесному обладает автономией и спонтанной активностью, поскольку вместе с разумом она оценивает и судит на основе тех критериев, в коих присутствует некий "плюс", относительно телесных объектов. Последние, как известно, текучи, изменчивы и несовершенны, между тем критерии оценки, которыми душа обладает, неизменны и совершенны. Это особенно убедительно, когда мы оцениваем чувственные объекты в свете математических,

геометрических, эстетических концепций, или же когда судим о поступках в функции этических параметров. То же относится к понятиям единства и пропорции, когда мы применяем их к объектам и эстетически оцениваем. В работе "Истинная религия" Августин разъясняет это так:

"...Благодаря симметрии, творение искусства выступает как целостное и прекрасное. Эта симметрия требует, чтобы части отвечали целому таким образом, чтобы как в своей пропорциональной разности, так и в равенстве, они (части) стремились к единству. Однако никому еще не

удалось обнаружить абсолютное равенство или неравенство в наблюдаемых объектах как таковых; никто, с каким бы усердием ни искал он, не смог бы прийти к заключению, что то или иное тело обладает само по себе чистым и аутентичным началом единства. Любое тело претерпевает изменения, соотносящие его с другими телами по-разному, результатом чего может быть удачное расположение частей, каждая из которых занимает лишь свое место, как тело занимает свое место в пространстве. Стало быть, изначальный критерий равенства и пропорции, аутентичный и

фундаментальный принцип единства
следует искать внетелесного: он
может быть схвачен и удержан лишь
умом. Никакую симметрию или
пропорцию нельзя уловить в самих
телах, как
нельзя продемонстрировать, чем одно
более совершенно, чем другое,
пока разумное понимание не войдет в
телесное со своим
предсуществующим каноном
совершенства несотворенного. Все
то, что в чувственном мире нам
является как наделенное красотой,
все, что называется прекрасным как
в природе, так и в искусстве, все это
феномен, привнесенный и вписанный

в пространство и время, как вписаны тела и их движения. всегда ментальные интуиции, они же нормируют и образуют осмысленность суждений о красоте, когда ум, посредством чувств, признает наличие в телах того, чего нет ни в пространственном измерении, ни в капризной темпоральности".

3) Теперь встает проблема, откуда же душа обретает эти критерии познания, чтобы судить о вещах, если их нет в самих вещах? Возможно, она продуцирует их сама? Определенно нет, ибо, хотя она и

вышефизических объектов, но сама
выступает как изменчивая: критерии
жизни изменны и необходимы: "В то
время как оценочный
критерий...неизменен, ум
человеческий, хотя, допустим,
способный оперировать таким
критерием, все же подвержен
мутациям и ошибкам. Потому
и необходимо заключить, что по ту
сторону нашего ума есть некий
Закон, который называется истиной,
и нет сомнений, что эта
неподверженная изменениям
природа, превышающая душу
человеческую, существует...
Человеческий интеллект,

следовательно, находит истину в видеобъекта, выше себя. С ее помощью он судит, и сам оценивается ею. Истина — мера всех вещей, и тот же интеллект измерен и оценен Истиной".

4) Эта истина, данная чистому интеллекту, образованная из Идей, есть высшая умопостигаемая бестелесная реальность, о которой говорил Платон. Августину хорошо известно, что термин "Идея" в техническом смысле был введен Платоном, и он убежден в том, что "ценность Идей такова, что никто не может считать себя философом, не

имея оних понятия". Идеи суть фундаментальные формы, постоянные основания и неизменное вещей, это модель, с которой формируется все, что рождается и умирает.

Все же Августин реформирует Платона в двух моментах: 1) он понимает Идеи как мысли Бога (как это по-разному уже высказывали Филон, Медиоплатоники и Плотин) ; 2) он отвергает теорию реминисценции, вернее, переосмысливает ее. О первом моменте речь впереди. Что же касается теории "воспоминания", то

ее Августин трансформирует в теорию "иллюминации", или "прозрения", "озарения", "просветления", что было естественным в контексте философии творения. Отказавшись также и от идеи предсуществования души, возможность чего решительно исключается креационизмом, Августин пишет в "Троице":

"...Следует помнить, что природа умопостигающей души образована таким образом, что объединенная со всем интеллигибельным, в соответствии с естественным порядком, установленным Творцом, она постигает все это в свете

бестелесном, подобно тому, как телесное око воспринимает все окружающее в свете телесном, способное видеть в этом свете и к этому предназначенное".

В "Монологам" мы читаем:

"...телесные качества не могут быть видимы, если они не освещены источником света. Стало быть, следует отдавать себе отчет в том, что понятия, относящиеся к наукам, которые мы склонны считать абсолютно истинными, на деле скрыты от понимания, если они не освещены, так сказать, собственным солнцем. Поэтому так же могут быть

обнаружены, благодаря такому солнцу, три вещи: то, что существует, что отражает, сверкая, и то, что освещает; так и в Боге Невыразимом, которого ты желаешь познать, есть три начала: то, что существует, то что постигаемо, и то, что делает постижимым все сущее".

Интерпретаторы немало помучились с этой теорией прозрения, ибо в процессе объяснения воспроизводились элементы более поздних теорий познания, чуждых Августину. В действительности, у Августина -на основе креационизма объединяется концепция Платона,

выраженная в "Государстве", с
похожим освещением тех же вещей в
Священном Писании. Бог, который
есть чистое Бытие, через творение
участвует в бытии других вещей.
Аналогичным образом, Истина,
присутствуя в умах, делает их
способными к познанию. Бог как
Бытие творит, как Истина Он все
освещает, как любовь Он все
притягивает и умиротворяет.

И последнее. Августин настаивает на
том, что познание Идей доступно
лишь для "*mens*" (разума), т.е.
наиболее возвышенной части души.
Более того, увидеть их способна

далеко не всякая душа, "но лишь та, что чиста и свята, т.е. имеет око чистое, святое и покойное, коим только и можно увидеть Идеи, так, как если бы было меж Идеями и ею сродство". Как видим, речь идет о древней теме "очищения" и "уподобления" Божественному как условию доступа к истинному. То, что разрабатывали платоники, у Августина к тому же несет нагрузку евангельских ценностей — благой воли и чистоты сердца. Чистая ясность души — условие прозрения Истины, наслаждения и упокоения в ней.

2.5. Бог

Когда человек приближается, наконец, к Истине, достигает ли он Бога? Или Бог еще выше, по ту сторону Истины? У Августина мы находим понимание истины во многих смыслах. В наиболее сильном смысле он говорит об Истине высшей, что сливается с Богом и вторым ликом Троицы: "...Высшая Истина не ниже Отца, будучи одной природы с Ним, не одни только люди, но и Отец судит по истине: все, о чем Он судит, судит для Истины... Бог — это Истина".

Как следствие, доказательство существования определенности и Истины совпадает с доказательством существования Бога. Схема аргументации схожа с вышеприведенной: сначала Августин идет от внешности вещей к внутреннему миру человеческой души, а затем от Истины, присутствующей в душе, к принципу любой истины, т.е. Богу.

У Августина есть три типа доказательств бытия Бога.

1) Уже греки, находя черты совершенства в мире, отталкиваясь от них, приходили к идее его Создателя, Зодчего. "Даже если опустить свидетельства пророков, — читаем мы в "Граде Божьем", —сам мир с его порядком в разнообразии и изменчивости, с красотой его видимых объектов, бессловесно убеждает нас в том, что он создан, и создан Богом невыразимым и невидимым, великим и прекрасным".

2) Второе доказательство известно под названием "*consensus gentium*" (согласие человечества), также

небезызвестно для античных мыслителей. "Власть правого Бога такова, что не может быть скрыта полностью от разумных существ, начавших однажды использовать свой разум. Если исключить часть людей, природа которых целиком извращена, весь род человеческий признает Бога Творцом мира".

3) Третье доказательство исходит из различения ступеней блага, от коих мы приходим к высшему Благу, т.е. к Богу. В "Троице" мы читаем: "К чему тебе любить благо, ведь так благостна земля с горами высокими, холмами плавными, благо сулит дом,

полный тепла и света, где покои гармонично и пропорционально устроены; прекрасны тела животных, дышащие жизнью; прекрасен лик человеческий своей гармонией, когда он освещен мягкой улыбкой и красками жизней; прекрасна душа друга, готовая разделить все чаяния, сама верность дружбы; прекрасен человек справедливый и праведно обретенные богатства, которые помогают противостоять напастям; благостны небо с солнцем, луна и звезды; кротки Ангелы своим святым смирением прекрасно слово, что наставляет благородным образом, убеждает и впечатляет того, кто ему

внимает; прекрасна поэма своим гармоническим ритмом и строками мастера. Что же еще преследовать и достигать? .. Это хорошо, и то прекрасно. Так зачеркни и то, и другое и созерцай Благо само по себе, если сможешь; вот тогда и узришь Бога, Того, Кто не приемлет своей благодати от другого блага, но есть Благо всех благ. И вправду, среди прекрасных вещей, о которых я вспомнил,.. мы не смогли бы разобраться, что одно лучше другого, когда бы в своих справедливых суждениях не опирались мы на представление о чистом благе самом по себе... Вот почему мы должны

любить Бога: не то или другое благо, но Благо само по себе".

Это последнее доказательство граничит с парадигмой "любви к Богу". Важно, что Августин не доказывает реальность Бога, как это делал Аристотель, т.е. с намерениями чисто интеллектуальными, с целью объяснить космос. Напротив, он использует эти приемы, дабы наполнить Богом пустоты своей души, остановить тревожнения сердца, наконец, научиться быть счастливым. Истинное счастье возможно лишь в иной жизни и

невозможно в этой — ход мысли, противоположный платиновскому. Впрочем, и на этой земле мы можем обрести бледный образ счастья. Показательно поэтому использование Августином в его "Исповеди" лексики "Эннеад", особенно когда он описывает момент экстаза в созерцании Бога (когда он был вместе с матерью в Остии на берегу моря). Это его переживание начисто лишено физического компонента, оно описано по-платиновски, но с большим накалом и наполнено новым смыслом: "Так что же люблю я, Тебя любя? Не красоту телесную, не изящество

мимолетного, не внезапную вспышку сияния этого света, что восхитила глаз, не сладостные мелодии чьих-то песен, не чарующий аромат цветов,.. не ликование телесного объятия. Не это люблю я, любя моего Бога. И все же... когда люблю моего Бога, я люблю свет, голос, запахи, вкусную пищу, объятия человека внутреннего, что во мне, там, где сияет в душевной глубине свет негасимый, что не рассеивается в пространстве, где звучит, не затихая, голос, который время не похитит; где вдыхаем аромат, и ветер его не уносит, и время всепожирающее его не умалит; где заключен я в сладостные объятия,

и сытость их не разомкнет. Вот то, что люблю я, любя Бога моего".

Бытие, Истина, Благо (и Любовь) — это сущностные атрибуты Бога.

Чтобы понять лучше первый из них, по Августину, следует хорошенько осмыслить слова Бога, что посредством ангелов и Моисея, были сказаны сынам Израилевым: "Я есмь тот, кто Я есмь". Бог — это "*summa essential*", т.е. высшее, а потому неизменное, бытие, от Него получает бытие все, сотворенное из ничего. Некоторым из своих творений Он дал природу более совершенную, другим менее совершенную, так что они

образуют некую "лестницу".
Подобно тому, как о знании есть наука, так в бытии есть "сущность".
Термин, который не употребляли латинские авторы, но который и по сию пору, и впредь, пока не иссякнет наш язык, совпадает с тем, что греки называли "*ousia*". Это греческое слово "бытие" в значении "сущность" Августин уточняет в "Троице": "Бога называют "субстанцией" в несобственном смысле слова, чтобы дать понять через расхожее понятие, что это — сущность", в собственном смысле, ибо лишь Бог может называться Сущностью. Как бы то ни было, сущность или субстанция, оба

термина имеют абсолютный и безусловный смысл".

Августин не сомневается в том, что любое определение Бога и Его природы недоступно для человека, ибо куда проще знать, что Он не есть, чем то, что Он есть: "Когда речь идет о Боге, мысль правильнее слова и реальность Бога подлиннее мышления".

Те же вышеупомянутые атрибуты Бога должны пониматься не как собственность некоего субъекта, но как совпадающие с самой его

сущностью: "Бог наделен неким множеством атрибутов: Великий, Благой, всевдуший, Всеблагой, Истинный и прочими, Его достойными. Однако Его величие то же самое, что Его мудрость (ибо Он велик не объемом, но силою) ; Его доброта — те же премудрость и величие, а Его праведность совпадает с другими атрибутами. Быть Всеблагим для Бога это не иначе как быть великим, премудрым, праведным, т.е. просто-напросто "быть". Еще лучше описать Бога позитивными атрибутами, отрицая негатив категориальной конечности, которая неизбежно их сопровождает:

"Постигаем Бога... Благим без качеств, Великим без количеств, Творцом без нужды, заказа и зависимости (от того, что создано), в первую очередь, без соотнесения; Содержащим все без внешнего, Вездесущим без определенного места, Вечноприсным без времени, Творцом изменчивых вещей без изменений в Себе, нестрадательным". Бог — это все позитивное в сотворенном, но без границ, свойственных тварному, что, собственно, суммировано в формуле: "Я есмь тот, кто Я есмь".

2.6. Троица

Но Бог, по Августину, еще и Троица, чему он посвящает специальную работу, истинный шедевр.

1) Говоря о невыразимом, мы все же можем выразить частичного, что нельзя объяснить иначе, с помощью греческого выражения: "одна сущность, три субстанции", латиняне же говорили: "одна сущность, или субстанция, три личности", ибо, по-латински, сущность и субстанция синонимичны". Это равенство сущности и субстанции не позволяет уже полагать, что Бог — это по преимуществу Отец,

впривилегированном смысле слова (как думали некоторые греки), необходимо принимать Бога в абсолютном смысле слова: и Отец, и Сын, и Дух, "неразделимы в бытии" и в деяниях своих. "Сама Троица — один единый и истинный Бог". В Ее трех лицах нет ни иерархии, ни функциональных различий, но только абсолютное равенство.

2) Различение лиц Троицы Августин проводит на основе их соотношения. В "Граде Божьем" мы читаем: "Дух Святой отличен, но неотделен, ибо он равным образом прост и всеблаг вечно и неизменно. Вэтой Троице

един Бог, и неотъемлема от Бога его простота. Мы неговорим о Троице лишь номинально, вне реального существованиялиц; Она есть то, что Она имеет исключительно в отношениях одноголица к другому. Ясно, что Отец имеет Сына, и Он не есть Сын, Сынимеет Отца, и Он не есть Отец". Другой фрагмент из этой работысодержит ключ не только к августиновой мысли, но и к западной теологии в целом: "В Боге нет ничего случайного... и все таки не все, чтоЕму предписывается, предписывается в соответствии с субстанцией. Втварном и меняющемся мире то, что не

субстанционально, предписывается
не иначе как в смысле случайного...
В Боге же все указывает
на субстанциональность, ибо нет
ничего изменчивого, и все же иногда
творится об Отце в отношении... к
Сыну и о Сыне в отношении к Отцу,
и это отношение не случайно, ибо
один всегда Отец, другой — Сын.
Всегда, но не в смысле, что Отец не
перестает быть Отцом с момента
рождения Сына, или потому, что с
того момента Сын не перестает
оставаться Сыном, но в том смысле,
что Сын рожден от века, и такого
момента, с коего он начал бы быть
Сыном, не существует. Ибо, ежели бы

такой момент начала был, то однажды Он перестал бы быть им, Сыном, и тогда мы бы имели случайную, несущественную деноминацию. Если, напротив, Отец назывался бы Отцом в отношении к Самому Себе, а не в отношении к Сыну, и если бы Сын звался Сыном в отношении к себе, а не в отношении к Отцу, тогда первый был бы назван Отцом, а второй Сыном в субстанциональном смысле. Но, поскольку Отца не назовут Отцом, если у него нет Сына, а Сына не зовут Сыном, если нет Отца, то это не те определения, что относятся к субстанции. Ни одно, ни другое не

указывает на самих себя, но одно
отсылает к другому, поэтому это суть
детерминации отношения, но не
случайного порядка, ибо Тот, Кто
зовется Отцом, и Тот, Кто зовется
Сыном, вечны и непреходящи. Вот
почему совсем не одно и то же быть
Отцом и быть Сыном, вместе с тем,
субстанция нераздельна, как и
неслиянна, ибо наименования их
принадлежат не субстанциональному
порядку, но порядку отношений;
отношение же не случайно, ибо
сохраняется неизменным".

3) Третья фундаментальная черта
тринитарной проблематики

Августина заключена в триадичных аналогах, которые он находит в мире сотворенного, от слабых намеков в вещах и внешнем человеке до истинных образов Троицы в человеческой душе. Все сотворенные вещи, как телесные, так и бестелесные, представляют единство, форму и порядок. От творений мы восходим к Творцу, который есть Бог Единый в Трех Лицах, с полным основанием видя эти три характера отпечатанными на всем сотворенном: "...Эти Три Лица в своем высшем истоке... кажутся бесконечными. Однако ниже, в телесном мире, одна вещь не равна

трем вместе, а две вещи больше одной, и тем не менее, в Троице Высшей одно также велико, как три вместе, а два никак не больше одного. Более того, они бесконечны в самих себе, так как каждое из них есть в других, и все вместе — в каждом, каждое во всем, все во всех, а вместе есть одно целое".

Аналогичным образом, и ум человеческий — это образ Троицы, ибо и он един-и-троичен, и как таковой он познает себя и любит себя: "разум, познание и любовь, эти три вещи есть одно, когда они совершенны, тогда они и равны". В

том и состоит главная новация Августина: постижение человека и познание Бога триединого взаимно иллюминируют, они зеркальны. Так реализуется философский проект Августина: познавать Бога и собственную душу, Бога — через душу, душу — через Бога.

2.7. Творение, Идеи как мысли Бога и "разумные семена"

То, с чем изрядно помучились древние греки, была проблема происхождения Многого из Единого. Почему и как из Единого (как

изначальной реальности) произошли многие вещи? Почему и как из Бытия, которого не могло не быть, родилось становление, подразумевающее переход из бытия в небытие и наоборот? Как оказалось, ключ к проблеме в понятии творения. Наиболее близко к нему подошли платоники, хотя дистанция все же чувствительна. В "Тимее" Платон ввел Демиурга, активность которого, хотя и рационального плана, свободна и мотивирована лишь благом, но она ограничена как сверху, так и снизу. Выше Демиурга мир Идей, которые превосходят творца, служа ему моделью, снизу,

т.н. "*chord*", "хора", т.е.

бесформенная материя, вечная, как Идеи и как сам Демиург. Творение Демиурга, следовательно, нечто вроде "фабрикации", не сотворение мира в точном смысле слова, ибо допускает нечто, предсуществовавшее независимо и до того, как мир был сконструирован. Плотин, напротив, попытался дедуцировать Идеи и ту же материю из Единого, как мы уже видели. Но он был зажат в тисках собственного акосмизма, поэтому его категории могли быть использованы, в реформированном виде, для интерпретации диалектики

троичности, но не в рамках креационизма.

Креационистское решение проблемы Августином с поразительной ясностью выступает в свете истины разума и веры одновременно.

Мир сотворен "из ничего", "*ex nihilo*", т.е. не из Божественной субстанции, не из чего-то предсущего. В самом деле, поясняет Августин, одна реальность может появиться из другой тремя способами: 1) путем генерации, порождения, подобно тому как сын порожден отцом,

образуя нечто идентичное, схожее с источником; 2) путем "фабрикации", когда нечто производится из внешнего материала; 3) наконец, путем творения из ничего, т.е. ни из собственного существа, субстанции, ни из внешнего.

Человек способен "генерировать" (рожать детей), умеет создавать некие артефакты, но он не знает творения, ибо он — существо конечное. Бог из собственного существа породил Сына, Который, как таковой, идентичен Отцу, однако космос Он сотворил из ничего. Таким образом, между "генерацией"

и "креацией" огромная разница, ибо во втором случае творцом вызвано к бытию "то, чего абсолютно не было". Такая акция есть безмерный "Божий дар", не требующий ничего взамен, обязанный лишь свободному волеию и благодати Бога, бесконечно Всемогущего.

" Мы не называем творцами, — пишет Августин в " Граде Божьем ", — возделывающих сады, но и землю-мать, всех кормящую, не назовем творящей... Лишь Бог — Создатель всех творений, по-разному себя воплотивший в них. Только Бог, скрытая сила, все проникающая

своим присутствием, дает бытие всему, что так или иначе есть, ибо, не будь Его, не было бы ни того, ни другого, и даже не могло бы быть. Ибо, если мы говорим, что Рим и Александрия выросли благодаря не каменщикам и архитекторам, сообщившим внешнюю форму этим городам, но Ромулу и Александру, их воле, согласию и приказаниям обязаны они своей жизнью, тем более необходимо признать, что сотворение мира дело только Бога, ибо ничего нельзя сделать только из материи, которая создана Им, или только артефактов, созданных людьми. Не будь этой творческой

способности создавать все сущее, отними ее, и все перестало бы быть, как и не могло бы начаться быть. Впрочем, я говорю "сначала" в вечности, но не во времени".

Это последнее замечание проясняет нам второй существенный момент. Бог, создавая этот мир из ничего, создал вместе с ним и время. Ведь время структурно связано с движением, но движение возникает одновременно с миром, а не до него.

Этот тезис почти буквально предугадан Платоном в "Тимее",

Августин его лишь развивает и обосновывает. Итак, "раньше мира" нельзя понимать в темпоральном смысле, ибо времени до сотворения мира не было: была, вернее сказать, есть лишь вечность в виде бесконечного атемпорального настоящего (без членения на "сначала" и "потом").

Идеи играют в процессе творения существенную роль, однако они по ту сторону разума Демиурга (в отличие от Платона), становясь "мыслями Бога" (как это у Филона), а также "глаголом Божиим". Теория Идеи, по Августину, фундаментальна: "Кто

может, будучи образован в духе подлинно религиозном, не быть открытым Идеям, даже отрицать их? Отрицать их, значит, утверждать, что вещи созданы иррациональным образом. Но абсурдно было бы думать, что человек был создан, согласно той же Идее, что и лошадь. Всякая вещь сотворена по собственному основанию, или Идее. И где же существуют эти Идеи как не в разуме Творца? В самом деле, было бы кощунственно полагать, что Бог, создавая Своя творения, сверял бы их с какой-либо моделью вовне... все они в Божественном Разуме, где нет ничего, что бы не было вечным и

непреходящим... эти Идеи подлинная реальность..., благодаря которой существует все сущее, каким бы ни было его бытие".

Эта позиция Августина дополнительно артикулирована еще и с помощью теории "разумных семян", восходящей к стоикам, разработанной в ключе доктрины Плотина. Мир был сотворен одновременно, однако тотальность всех возможных вещей не сразу была актуализирована, но в сотворенное были вложены "семена", или "зерна" всех возможностей, которые затем, с течением времени, развивались

различным образом при различных обстоятельствах. Итак, Бог одновременно с материей создал виртуальный набор всех возможностей, заложив в основу каждой из ее актуализаций зерно разума. Вся последующая эволюция мира во времени есть ничто иное как реализация в той или иной мере этих "разумных семян". В "Комментарии к Исходу" Августин разъясняет: "Все вещи скрывают в себе таинственные зерна различных элементов мира. Одно дело — зерна вегетативные и зародыши животных, видимые нашему глазу, и другое дело — зерна скрытые, посредством которых, по

велению Творца, в воде появились первые рыбы, первые птицы, а на земле первые ростки и побеги, первые животные согласно видам". "Одно дело, следовательно, Творить, создавать и править сотворенным из центра высшего начала всех причин, — дело исключительно одного лишь Бога-Творца, — и другое дело — вторжение извне, средствами и силами назначенными, нести свет в тот или иной момент, тем или иным способом в то, что уже создано. Нет сомнения, все видимое изначально и фундаментально организовано некой сетью элементов, но необходим благоприятный момент, который

делает это явным. Подобно тому как женщина беременна своим чадом, так мир в целом беременей зародышами всего сущего, что рождается; без этой высшей Сущности... ничто не рождается и ничто не умирает, ничто не начинается и ничто не кончается". Как видим, теория эволюции Августина, с онтологической точки зрения, есть прямая антитеза дарвинистскому эволюционизму.

Человек сотворен как "рациональное животное", как завершение чувственного мира. Его душа — образ Троичного Бога. Она

бессмертна. Доказательства бессмертия души частично воспроизводят платоновские, другие же Августин углубляет и дополняет. Так, он исходит из самосознания простоты и духовности, из чего следует неразрушимость души. В другом месте он выводит бессмертие души из присутствия в ней вечной истины: "Если бы душа была смертной, то с ней умерла бы и Истина".

Остается неясным, как Августин решает проблему соотношения индивидуальных душ: то ли Бог непосредственно создал каждую из

душ, то ли все вместе были вызваны к жизни в Адаме, а от него — через родителей — реализованы все прочие поколения. Невероятно, но симпатии его были ближе ко второму решению, по крайней мере, на спиритуалистическом уровне, что, по его мнению, лучше объясняет механизм передачи первородного греха. Впрочем, нельзя исключить и первый вариант решения проблемы.

2.8. Структура темпоральности и вечность

"Что делал Бог перед тем, как создать небо и землю?" — вот вопрос, который подтолкнул Августина к анализу категории времени. Результаты не перестают нас восхищать.

До сотворения неба и земли времени не существовало, а потому говорить "сначала" уместно лишь в условном смысле. Время — творение Бога, именно поэтому вопрос, сформулированный выше, лишен смысла: ведь он примеряет к Богу категорию, которая имеет силу только по отношению к

сотворенному, отсюда структурная ошибка. "Ты предшествуешь любому прошлому, — пишет Августин в "Исповеди", — ибо в вечности своей Ты всегда в настоящем, превосходя любое будущее, ибо будущее, однажды пришед, становится прошлым: в то время как Ты всегда один и тот же, годы твои не имеют конца... Годы твои — один лишь день, а день твой — это не день-сегодня, но такое сегодня, что не разменивается на "завтра" и не растворяется во "вчера". Твое "сегодня" — вечность. Короче, "время" и "вечность" суть два несоизмеримых понятия: сколько

ошибок делают люди, когда, говоря о Боге, неправомерно приписывают временное вечному..., но ведь последнее во всем отлично от первого".

Так что же такое время? Время включает в себя прошлое, настоящее и будущее. Однако прошлое — то, чего уже нет, а будущее — то, чего еще нет. Настоящее же, "будь оно всегда, не утекая в прошлое, уже не было бы временем, но вечностью". Бытие в настоящем есть непрерывное пребывание в бытии, своего рода ловушка для небытия. Августин обнаруживает, что время

существует лишь в духовном мире человека, который склонен разделить время на прошедшее, настоящее и будущее: в собственном смысле надо бы вести речь о трех временах: настоящее прошлого, настоящее настоящего, настоящее будущего. Настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — это интуиция, настоящее будущего — это ожидание. Время, стало быть, хотя и связано с движением, не совпадает с движением и движущимся, но, скорее, оно принадлежит душе, поскольку структурно связано с памятью, интуицией и ожиданием: "...Как расходится будущее, которого

еще нет, или прошлое, которого уже нет, если не через душу, какова и есть причина факта, что эти три состояния существуют? Ведь именно душа надеется, имеет намерения, вспоминает: то, что она ждала, посредством ее намерений и действий, становится материалом воспоминаний... Никто не может отрицать, что настоящее лишено протяженности, ведь его бег — лишь мгновение. Не так уж длительно и ожидание, ведь то, что должно быть настоящим, ускоряет и приближает пока отсутствующее. Не так длительно и будущее, которого нет, как его ожидание. Прошлое, еще

менее реально, совсем не так продолжительно, как воспоминание о нем".

Такое решение проблемы времени было предвосхищено уже Аристотелем. Августин рассматривал все вытекающие из него следствия, акцентируя духовный аспект.

2.9. Зло и его онтологический статус

С проблемой творения тесно связана проблема зла. Толкование ее

Августином сохранило свою ценность и для нас сегодняшних.

Если все, что исходит от Бога, благо, тогда откуда же зло? Августин, как известно, переболел манихейским дуализмом; ключ к решению проблемы он видит у Плотина. Зло не есть сущее, не есть бытие, но лишенность бытия, его отсутствие (дефект).

Однако Августин углубляет проблему, выделяя три уровня зла: 1) метафизико-онтологический, 2) моральный, 3) физический.

1) С метафизической точки зрения зла нет в космосе, но по отношению к Богу есть различные ступени бытия, в зависимости от конечности вещей и от различного уровня такой ограниченности. Но даже то, что для поверхностного взгляда представляется как "дефект", кажется злом, в целостной универсальной оптике исчезает, сглаживаясь, в великой гармонии всеобщего. Объявляя нечто живое порочным, или злом, мы судим о нем с точки зрения своей выгоды или пользы, что уже ошибочно. С точки зрения целого, любая тварь, даже самая незначительная, имеет свой

резон, свой смысл бытия, а значит нечто позитивное.

2) Моральное зло — это грех. Грех зависит от воли порочной. А откуда исходит порочная воля? Ответ достаточно остроумен: дурная воля не имеет своей "действующей причины", скорее, имеет "дефективную причину". Воля, по природе своей, тяготеет и должна тяготеть к высшему Благу. Но, поскольку существует множество конечных благ, то для водящей души всегда есть возможность нарушить порядок небесной иерархии, предпочесть высшему благо низшее,

Богу — его создание. Таким образом, зло проистекает из факта, что не единственное благо есть, но многие. В ошибочном выборе между ними и заключается зло. Кроме того, моральное зло еще и в "измене Богу", в обращении к вторичному, к творению, "*conversio ad creaturam*". В "Граде Божьем" Августин поясняет: "Источник порочной воли... не действующий, но дефективный, это не продуктивная сила, но отсутствие, либо нехватка продуктивности. И в самом деле, удаление от того, что сияет на вершине бытия, чтобы прислониться к тому, что на порядок, или более,

ниже, означает порчу воли". "Дурная воля не просто в индивидууме, и не в том, что он желает так, а не иначе, порок, скорее, в том, что он желает иначе: вот почему праведная кара настигает не дефекты естества, но дефекты воли. Воля становится дефектной, порочной, не потому, что она обращена к порочным вещам, но оттого, что обращение к ним происходит болезненным образом, т.е. вопреки естественному обстоянию вещей, вопреки Тому, Кто есть Высшее Бытие, в пользу того, что ниже. ...благо во мне — Твое действие, Твой дар; зло во мне — грех мой". Грех, беда непоправимая, в

небрежении, попрании блага
безмерного, измене, предательстве,
нарушении вселенской гармонии,
Творцом ниспосланной.

3) Зло физическое, т.е. болезни,
страдания, душевные муки и смерть,
имеет свой точный смысл: оно есть
последствие первородного греха, т.е.
зла морального: "Порча тела, что
отяжеляет душу, — не причина, но
кара за первый грех: не тело
порочное делает душу греховной, но
порочная, увязшая в грехе душа
делает тело тяжелым и порочным". В
процессе спасения, впрочем, все

обретает свою позитивную направленность.

2.10. Воля, свобода, благодать

Мы уже говорили о том, какую роль понятие воли играет в теории Августина. Можно даже утверждать, что именно с него берет начало философская рефлексия воли, переворачивающая греческую антропологию, преодолевающая моральный интелектуализм, его предпосылки и выводы. Беспокойная внутренняя жизнь самого Августина и его духовное формирование в лоне

латинской культуры подвигли его к такому толкованию Библии, которое можно было бы назвать "волюнтаристским" (от "волюнтас" — воля). Кроме того, Августин — первый писатель, сумевший в точных терминах описать конфликты воли: "То был я, который хотел, я, который не хотел: то был именно я, который желал одержимо этого, отвергая безоглядно другое. Посему боролся я с самим собой, раздирая себя самого".

Свобода — свойство воли, а не разума, как это понимали греки. Так находит свое разрешение парадокс

Сократа о возможности понимать благо и все же творить зло. Разум принимает, но воля отвергает благо, поскольку она, хотя и принадлежит человеческому духу, имеет свою автономию, образуя инаковость разума. Разум познает, но выбирает воля: ее выбор может быть иррациональным, т.е. не имеющим разумного обоснования, не согласующимся с пониманием. Именно так объясняется сама возможность "измены Богу" и "обращения к тварному, вторичному".

Первородный грех — это грех высокомерия, уклонение воли,

впадающей в рабство, потеря
вертикали. "Первые люди
подверглись внутренней порче
прежде, чем начали бунтовать в
открытую. Ибо нельзя же поддаться
на дурные деяния, ежели прежде не
подтолкнет к ним порочная воля. А
что может быть изначальнее, чем
порок высокомерия? ...А что есть
надменность, как не извращенное
вожделение несправедливого
превосходства? Желание дутого
величия рождается в душе,
потерявшей свой исток, всегда ее
питавший; она верит при этом в то,
что может, — и становится началом
самой себя. Это самоначалие,

единоначалие вступает в силу, когда мы заняты лишь тем, чтобы утешить и ублажить самих себя. Первый человек возлюбил самого себя, когда он отпал от неизменного Блага, нарушив долг, ибо он должен был бы предпочесть Благо самому себе. Это отлучение, несмотря ни на что, было желанным, чтобы дать воле шанс остаться верной в своей любви к Всевышнему Благу, в той вертикали, где достаточно света, чтобы быть освещенной, чтобы ясно видеть, чтобы возгораться пламенем той любви, что не отпускает и не допускает отдаления туда, где любят лишь самих себя... ". Свободная воля

тогда лишь подлинно свободна, когда не допускает зла. Такой запрет был изначальным образом дан человеку. Однако первородный грех сделал волю уязвимой, нуждающейся в Божественной благодати. С этих пор человек перестал быть "автаркичным" в моральной жизни: ему теперь нужна помощь, помощь Бога. "Пока человек, — заключает Августин, — пытается жить, опираясь лишь на свои силы, без Божественной благодати, его освобождающей, он добыча греха; все же у человека всегда есть сила верить в своего Спасителя и, в

свободном волеии, достичь благодати".

"Два условия... необходимы для создания блага, — пишет Жильсон об Августине, — Божий дар, благодать, и — свободная воля; без свободной воли не было бы и проблемы; без благодати свободная воля (после грехопадения) не пожелала бы *блага*, а если б и пожелала, то не смогла бы исполнить его. Благодать, следовательно, не подчиняет себе волю насильно, но призвана ее облагородить, уберечь от порока, во власти которого она оказалась. Эта власть —

использовать благоволение, призвать волю к благу — и есть в точном смысле свобода. Возможность злодеяния неотделима от свободной воли, однако возможность недеяния, воздержания от зла, — истинная печать свободы; найти силы утвердиться в благодати, остановив зло, не дать ему распространения, есть высшая степень свободы.

Человек, в коем наиболее полно доминирует благодать Христа, следовательно, самый свободный человек: *"libertas vera est Christo servire"*. ("Истинная свобода есть служение Христу").

2.11. "Град земной" и "Град Божий"

Зло — это любовь к себе, надменная спесь, благо — любовь к Богу, т.е. желание и любовь к благу истинному. Это равно справедливо как в отношении к индивиду, так и к человеку как существу общественному. Люди, которые живут в Боге, вместе образуют "Град небесный". "Две разновидности любви, — пишет Августин, — порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу, рождает земной град; любовь к Богу, вплоть

до полного самозабвения, рождает град небесный. Первая возносит самое себя, вторая — Бога. Первая ищет людскую славу, вторая устремлена к высшей славе Бога".

Оба града имеют своих посланников на небе: ангелов восставших и тех, кто сохранил верность Богу. На земле они разнятся как потомки Каина и Авеля, так что эти два библейских персонажа выступают символами двух сообществ. На этой земле гражданин первого царства выглядит повелителем и господином мира, гражданин небесного града — пилигримом, странником. Впрочем,

первый правдою самою определен к вечному проклятию, второй — к спасению во веки вечные.

История предстает перед нами в свете, решительно незнакомом для греков. Она имеет начало творения и конец сотворенного мира с пограничным моментом в виде воскрешения и страшного суда. Три существенных события размечают бег исторического времени: первородный грех со всеми вытекающими последствиями, ожидание прихода Спасителя, воплощение и страдания Сына

Божьего с образованием его дома — Церкви.

Августин настаивает в конце "Града Божьего" на догме воскрешения. Плоть возродится вновь. Хотя и преобразованная, интегрированная, но плотью она все же останется: "Плоть станет духовною, подчинится духу, но будет плотью, не духом; подобно тому как дух был подчинен плоти, но все же остался духом, а не плотью".

История завершится днем Господа, который станет восьмым днем,

освященным пришествием Христа, будет вечным отдохновением не только духа, но и тела. Тогда отдохнем и увидим: увидим и возлюбим, возлюбим и вознесем хвалу. Вот что будет в конце без конца. Так какого же конца нам желать, как не пришествия царства, что не имеет конца?

2.12. Суть человека — это любовь

Начиная с Сократа и позже бытовал в философии взгляд, согласно которому добродетельный человек тот, кто знает (способен к

познанию), что благо и добродетель суть науки. Взгляд Августина иной: достойный человек тот, кто любит, более того, тот, кто любит достойное любви.

Когда любовь человеческая направлена к Богу, когда человек любит других, ближних и дальних, а также вещи как образы Бога, такая любовь — *charitas*; когда любовь направлена к себе, к мирскому как только мирскому, тогда это — *cupiditas*. Любить в модусе Бога, судить себя Его судом — любовь праведная.

Августин также отрабатывает точный критерий любви путем разведения двух понятий — *uti* (пользоваться) и *frui* (наслаждаться). Конечные блага используются как средства, утилизируются. Они не могут по своей природе стать объектами наслаждения, как если бы они были бесконечными целями.

Так добродетель человека с греческого модуса познания Августин переводит в модус любви. "*Ordo amoris*" (порядок любви) — любовь к себе, другим, вещам с точки зрения их онтологического

достоинства, того, чем назначено
быть каждому из них.

То же познание истины и света,
которое озаряет ум, Августин
передает в терминах любви: "Кому
знакома истина, тот знает Свет, а
кому знаком Свет, тот познает
вечность. Любовь есть то, что тебе
открыто".

Философствование в вере, означает,
что в акте бескорыстного дара-любви
рождается творение, а действием
такого же дара-любви приходит
искупление. Так возникла новая

интерпретация человека, его истории как индивида, затем как гражданина, наконец, в перспективе любви.

Эмблемой августиновой мысли могла бы стать латинская фраза: "*pondus meum, amor meus*" — "мой вес моя любовь". Состав человека определяем весом его любви, цена личности — даром любить. Его судьба, земная и потусторонняя, определена все тем же — любовью дарованной и дарующей. Теперь нам ясен рефрен Августина: "*Ama, et fac quod vis*" — "Люби, и тогда делай; что хочешь".

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ГЕНЕЗИС, РАЗВИТИЕ И РАСПАД СХОЛАСТИКИ

*РАЗУМ И ВЕРА В
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ*

*"Aperi igitur o culos, aures spirituales
admove, labia tua solve et cor tuum
appone ,
ut in omnibus creaturis Deum tuum
videas, audias ,*

laudes, diligas et colas, magnifices et honores" .

Bonaventura "Itinerarium"

*"Открой же глаза, приклони
духовные уши ,
отверзи уста твои и сердце твое
обрати, чтобы
во всяком творении
увидеть, услышать, восхвалить ,
возлюбить, поклониться, прославить
и почтить Бога" .*

*Бонавентура "Путеводитель души к
Богу"*

Глава четвертая ОТ ПАТРИСТИКИ К СХОЛАСТИКЕ

1. СОЧИНЕНИЯ СЕВЕРИНА БОЭЦИЯ

1.1. Боэций: последний из римлян и первый из схоластов

В "Готской войне" византийский историк Прокопий Кесарийский рассказывает: "Симмах и Боэций, его зять, оба люди античной стати, среди наиболее авторитетных римских

сенаторов были отмечены особым благородством. Результаты философских исследований они искусно применяли для нахождения справедливых решений... как в отношении сограждан, так и инородцев; посему снискали не только признание достойных, но и зависть ничтожеств, всегда готовых к измене. Теодорих, поверив клевете на них, осудил сенаторов к смертной казни за участие в в подготовке мятежа, конфисковав их имущество". В действительности процесс Боэция был не просто местью личного характера, но кульминацией политического противостояния,

знаком радикального изменения методов правления Теодориха.

Северин Боэций родился в Риме около 480 г. Еще юношей он женился на дочери Симмаха; консулом стал в 510 г. В 522—523 гг. он исполнял обязанности начальника канцелярии при дворе Теодориха. Зимой 524 г. он был осужден и затем казнен за действия "в ущерб императорской власти".

Мартин Грабман назвал Боэция "последним из римлян и первым из схоластов", Э.Рэнд увидел в нем

основателя Средневековья. И в самом деле, Боэций признавал свою миссию в том, чтобы открыть греческую культуру латинянам. Благодаря ему осуществилась передача традиционного наследия средневековой культуре, была обеспечена приемственность интеллектуальной жизни.

В одном из писем Симмаху Боэций пишет о необходимости удерживать в поле зрения все науки, приготовляющие к философии: арифметику, музыку, геометрию, астрономию. Он сам намеревался перевести на латинский язык все

сочинения Аристотеля с комментариями по логике, морали и физике, а также сочинения Платона с тем, чтобы показать согласие и гармонию между двумя гениями. Но по причине преждевременной смерти Боэцию не удалось завершить свой проект. Тем не менее, он подготовил новый перевод и комментарий к "Исагога" Порфирия, перевод "Категорий" Аристотеля, его же "Об истолковании" с двумя комментариями, один в двух, другой — в 6 книгах, "Аналитику", "Топику". Эти тексты вплоть до XIII века были едва ли не единственным источником изучения Аристотеля.

1.2. Боэций и "логический квадрат оппозиций"

Проблема универсалий вошла в схоластику именно через Боэция. Комментируя Порфирия, он столкнулся с тремя вопросами: 1) универсалии, т.е. роды и виды: животное, человек, существуют или нет? 2) Насколько они телесны? 3) Если они бестелесны, то едины ли с чувственным? И хотя Порфирий поставил эти вопросы, ответов на них не дал. Это сделал Боэций в фарватере, проложенном Александром Афродисийским; его

решение позднее было названо умеренным реализмом. Универсалии существуют только в коллективе, в этом смысле они бестелесны. В реальности нет человека вообще, зато существуют отдельные индивиды. Если абстрагироваться от них как от отдельных существ, выделяя характерные черты вида или рода, то можно получить универсалии.

Апулей, латинский поэт, автор "Золотого осла", также писал на философские темы. В третьей книге "Об учении Платона" Боэций пишет о соотношении четырех

классических пропозиций и их разделении по количеству: в модусе субъекта — на универсальные, партикулярные (особенности), единичные и неопределенные. Некая пропозиция (предложение, утверждение) универсальна, когда предикат приписывается (или отрицается) всем единицам, поименованным в субъекте: например, "каждый человек (или никто из людей) — философ" . "Иван — философ", " Луций не философ" — примеры единичной пропозиции. "Некоторые из людей — философы" — пример партикулярной пропозиции. Неопределенной

пропозицией будет та, где не уточняется, к какому множеству индивидов относится субъект, например, "поезд едет". Итак, Боэций вновь обращается к Апулею и его логическому квадрату, дополнив который, он способствовал вхождению его в обиход средневековой эпохи. Он говорит о пропозициях контрарных, контрадикторных, субконтрарных и подчиненных, используя термины, ставшие потом классическими, субъект, предикат, возможный. Логический квадрат выглядит таким образом:

1.3. Средневековое истолкование квадрата оппозиций

В "суммулах" логики эти четыре пропозиции выглядели так: А — универсальная утвердительная, Е — универсальная негативная, I — утвердительная особенная, О — негативная особенная.

Это были своего рода мнемотехнические упражнения (тренинг памяти) в рамках логической дидактики.

Классический квадрат оппозиций

представлял собой комбинацию четырех упомянутых букв, наподобие имен: E, O — nEgO, т.е. отрицаю; A, I — от Adfirmo, утверждаю. Это значит, что из A и E одна из пропозиций истинна, другая — ложна, обе не могут быть истинными, но могут быть обе ложными. A, O и E, I не могут быть вместе ни истинными, ни ложными, либо одна комбинация истинна, либо — другая.

1) Если A истинно, то E и O ложны, I — верно.

2) Если E истинно, то A и I ложны, O — верно.

3) Если I истинно, то E — ложно, A и O неопределенны.

4) Если O истинно, то A — ложно, E и I неопределенны.

5) Если A ложно, то O — верно, E и I неопределенны.

6) Если E ложно, то I — верно, A и O неопределенны.

7) Если I ложно, то A — ложно, E и O — верны.

8) Если O ложно, то A — верно, I — верно, E — ложно.

Некоторые непосредственные выводы мы получаем путем конверсии, обверсии, контрапозиции. Конверсия получается путем обмена позициями терминов субъекта и предиката некоего предложения. Такова конверсия к E и I; O и A не имеют конверсии. Например, "все собаки суть животные" имеет конверсию:

"некоторые животные — собаки". Обверсия имеет место, если термин-субъект и количественный момент пропозиции остаются неизменными, но происходит замена качественная, когда термин-предикат замещается своим дополнением (некий класс — это собрание объектов, объединенных общей дефинитивной характеристикой. Класс-заместитель — собрание объектов, которые не принадлежат к первоначальному классу). Так, класс "человек" — это класс всех единиц, которые одновременно и животные, и разумные; класс-заместитель — "не человек", где все единицы не имеют

свойства быть разумными
животными - книги, дороги и пр.
Обверсия имеет место во всех
четырех
пропозициях. Контрапозиция имеет
место в категорической
пропозиции, где термин-субъект
замещен дополнением своего
термина-предиката и наоборот. Она
значима для А и О, но не для I. E
имеет только акциденцию.

1.4. Гипотетические пропозиции и гипотетические силлогизмы

Боэций в работе "О гипотетическом силлогизме", по-видимому, испытал немалое влияние со стороны стоиков (пример: "если есть день, то есть свет"), хотя очевидны аристотелевские корни его мысли. По Боэцию, гипотетические предложения — более общие, чем категорические; последние можно выразить через гипотетические, но наоборот — нельзя. Боэций выделяет два типа гипотетических пропозиций — акцидентальные, когда следствие связано с посылкой случайным образом, и необходимые, где вывод следует из естества посылки. Так, пример "если

огонь горяч, то небо округло" принадлежит к первому типу, ибо нет естественной связи, а лишь совпадение. Утверждение, что "cum Homo sit, animal est", "раз есть человек, есть и животное"-второго типа. Заметим в скобках, что Дж. Кларк, современный логик, увидел в этом раздичении Боэция несовпадение между импликациями материальной и формальной. Ясно, что с этого момента берут свое начало средневековые спекуляции по типологии импликаций. Боэций составил своеобразный инвентарий форм гипотетических силлогизмов:

1) Если A , то есть B , A дано,
следовательно, есть B .

2) Если есть A , то есть B ; B
нет; следовательно, нет A .

3) Если есть A , то есть B , и, если есть
 B , должно быть C , тогда: если есть A ,
должно быть C .

4) Если есть A , то есть B , то должно
быть и C ; но C нет, следовательно, нет
и A .

5) Если есть А, то есть В; если нет А, есть С, тогда говорю: если В нет, то есть С.

6) Если есть А, то есть В; если нет А, то нет С, тогда говорю: если В есть, С нет.

7) Если есть В, есть А; если есть С, нет А; тогда предполагается: если есть В, необходимо, чтобы С не было.

8) Если есть В, есть А; если нет С, нет А, следовательно говорю: если есть В, будет С.

9) Если есть или А, или В, то в случае, если есть А, то В не будет, если А нет, то будет В: если В нет, то будет А; если есть В, не будет А.

10) Если или нет А, или нет В, то несомненно, что если есть А, то В не может быть никогда.

Как видим, мысль Боэция здесь скорее утонченна, чем оригинальна: на базе античной логики он разработал логику средневековую.

1.5. "Утешение философией"; Бог — это само счастье

Речь пойдет о самой знаменитой работе Боэция. Стихами и прозой она написана в тюрьме и замечательна своим влиянием на духовный климат Средневековья. Все старинные каталоги свидетельствуют о присутствии "Утешения" в крупных и провинциальных библиотеках, особенно широкое распространение оно получило в XII и XIII веках.

Замкнутый в тюремной камере, Боэций стенает в отчаянии, как вдруг

пред очи ясные его предстала "некая
восхитительная женщина, своим
взглядом пронзая все вокруг".

Боэций, вокруг которого были лишь
физиономии беспутных женщин,
("они не только не могли избавиться
от своих недугов, но своим ядом
лишь их усиливали"), тут же признал
в своем чудном видении
"кормилицу", в доме которой он
пребывал с отрочества: то была
философия. "Могла ли я, — говорит
она Боэцию, — тебя покинуть,
питомец мой, не разделить с тобой
это тяжкое бремя, которое ты
вынужден нести ради сострадания к
невиновным..." Философия

напоминает Боэцию о несправедливостях, жертвами которых стали Анаксагор, Сократ, Зенон, Сенека и многие другие. А значит, нет причины возмущаться, что все мы брошены в пучину морскую жизненных бед на волю стихии будущего с того самого момента, когда наибольшим нашим уделом стала скорбь по предавшим душу свою. Боэций отвечает своей Даме, что он пытался лишь защищать право человека от мародеров и злопыхателей, и все же фортуна отвернулась от него, несправедливо обвиненного и осужденного.

"Светлая и ясная справедливость

спряталась в тенетах безмолвия и не спешит с законным воздаянием, карающим лицемеров".

Тревогу Боэция отводит она же, Философия, давая ему понять, что судьба в его руках, что править миром доверено не случаю слепому, но божественному разуму, а потому нет оснований для страха. Затем, во второй книге "Утешения" премудрая Дама учит смирению перед лицом превратностей судьбы, всевластной над жизнью людей. И чем ласковее судьба, тем опаснее, тем яснее, что в действительности дело обстоит наоборот, ибо именно так она

заслоняет от них то, что является подлинным счастьем. От этих идей, типичных для здравого смысла, Философия переходит к более эффективному курсу терапии зла, досаждающего нашему узнику. Так в чем же благо? Его нет ни в почестях, ни в славе, ни в богатстве, ни в наслаждениях, ни в силе власти. В самом деле, ты хотел бы скопить много денег? Но тогда ты должен отнять их у тех, кто их имеет. Ты бы хотел быть при многих солидных должностях? Тогда тебе придется пойти на унижения пред теми, кто тебе все это может дать, затем ты будешь жаждать взлететь выше тех,

кто при почестях, а пока клянчишь
чего-то, ты уже обещен.

Вожделеешь власти? Значит ты
подставлен изменам подчиненных
тебе и разрушительным
последствиям опасностей.

Стремишься к славе? Тогда средь
терний и преград не убережешь тебе
спокойствия. Тебя прельщает жизнь
среди услад чревоугодных? Но кто же
не отвернется от тебя с отвращением,
ведь нет ничего более унижительного,
чем быть рабом своей плоти, слабой
и уязвимой. Значит, нечего и думать
искать счастья среди земного. Но
есть же блаженство, ибо блага
несовершенные таковы, лишь

поскольку они участвуют в совершенном. Значит, следует признать, что "Бог — это само счастье, как высшее счастье — это Бог".

1.6. Проблема зла и вопрос свободы

Теперь мы перед лицом типично неоплатонической проблемы, которую Боэций обсуждает в третьей книге "Утешения". Если мир управляем Богом, то почему существует зло? Почему порочные люди уходят от наказания? Ответ Философии прост: "Вспыхнешь

алчной завистью к мародерам и стяжателям чужого богатства, не заметишь, как уподобишься волку лютому. Настроишь язык свой на желчный манер, нападая на всех без разбору и пощады, — встанешь рядом с цепной собакой.

Вероломный мошенник сыт бывает лишь своими надувательствами и удавшимися грабежами: у него все ужимки старой лисы. Поддайся необузданной ярости до потери самообладания: скажут про тебя — инстинкты льва дикого. Покажешь страх перед чем-то безобидным: тебя будут считать пугливым оленем... бесконечная нерешительность —

признак ослиного существования. Меняешь вечно свои пристрастия: в своем непостоянстве ничем не отличишься от стрекоз. Лезешь сам и толкаешь других в помойку похотей: уже никто не отличит тебя от грязной свиньи". Попрана честь: человек, утратив облик человека, превратился в бестию. И все же, говорит Боэций, все перевернуто: порядочные люди под прессом наказаний, назначенных преступникам, зато порочные души снискивают признание, достойное лишь добродетели. Где же смысл такого смещения ценностей? Но Философия не согласна: нет ничего

удивительного, если понять, наконец, принцип, регулирующий любую активность. Этот принцип — не случай, но Провидение, т.е. тот же божественный разум, покоящийся на вершине бытия, он управляет всем. Изменчивым миром вещей, напротив, управляет Фатум, посредством которого Провидение удерживает всякое существо на своем месте. Люди не понимают этого порядка, поэтому им все представляется вывернутым и извращенным. Все сориентировано к благу, ничто не сотворено ко злу, и даже злодеи в действительности ищут блага, хотя и ошибочным

образом, потеряв ориентиры, где
верх, где низ. А если кто и в
состоянии отличить добрых от
недобрых, то надобно для этого
проникнуть вглубь души, в ее
интимное строение. А если все так,
если Провидение управляет миром,
то где же свобода человека? Ответ
мы находим в пятой книге
"Утешения": божественное познание
схватывает суть всех событий
одномоментно — и тех, что были, и
тех, что будут. "Если бы ты захотел
оценить точный смысл Провидения,
коим владеет оно относительно всех
вещей, то необходимо понять, что
речь не идет о пред-знании чего-то,

спроектированного будущего, но о знании настоящего, которое никогда не прейдет. Потому и именуется оно не предвидением, но провидением... Отчего же ты видишь необходимое как освещенное божественным светом? Может, и вправду, твой взгляд делает необходимым все, что ты видишь присутствующим?". Итак, в Боге события будущего присутствуют, и они даны так, как они случаются, поэтому те из них, которые зависят от свободной воли, присутствуют как возможность.

1.7. Бозций о вере и разуме

"Утешение" представляется поначалу сугубо мирским произведением, вне христианских акцентов, без отсылок к тайнам христианства. Возможно, это проистекает из-за резкого водораздела, установленного Боэцием между научными аспектами и теологией. Однако христианский мотив прослушивается достаточно ясно и глубоко. Ведь поэзия не пользуется историческим методом. Уже Аристотель учил видеть и понимать все существенные различия между дисциплинами. Вместе с тем, из всей философской традиции Боэций выбирает лишь понятия, способные выразить

силовые линии духовного опыта и христианской этики.

Подобно святому Фоме, Боэций подчиняется законам литературного жанра, и его вдохновение напрямую связано с источниками, к которым оно восходит. Его христианская философия сохраняет свою автономию и аутентичное содержание.

В 1875 г. Альфред Хольдер нашел фрагмент 522г., приписываемый Кассиодору, в котором, среди прочего, упоминается Боэций как

автор трактата о Троице, сочинений по вопросам догматики и произведения против Нестория. Версия о Боэции как о нехристианском философе должна быть скорректирована.

2. "ИНСТИТУЦИИ" КАССИОДОРА

Аврелий Кассиодор был министром Теодориха и его преемников. Родился он между 480 и 490 годами в Калабрии. Друг Боэция, он оказался более удачливым. В 540 г. он удалился в им же основанный

монастырь в калабрийском Вивариуме. Здесь он собрал значительную библиотеку и написал два сочинения — "О душе" и "Институции...", сыгравшие немалую роль в истории схоластики. Для Теодориха он написал "Историю готов". В монастыре он и скончался в 570 г.

Трактат "О душе" исполнен в русле идей Клавдиана Мамерта и Августина о бессмертии души. Первая книга "Институций" посвящена введению в теологию и богословам, вторая — светским студиям, придерживающимся

тонзуры. Кассиодор говорит о треугольнике искусств (грамматика, диалектика, риторика) и квадрате искусств (арифметика, геометрия, астрономия, музыка), что, собственно, можно найти еще у Марциана Капеллы. Прививая классическую культуру средневековой школе прочтения и понимания священного писания, приспособливая ее к нуждам церкви, Кассиодор утверждал необходимый консонанс разума и веры.

3. "ЭТИМОЛОГИИ" ИСИДОРА СЕВИЛЬСКОГО

В VII веке зарождается и начинает расширять свое влияние исламизм. В 635 г. ислам завоевывает Сирию, регион богатой греческой культуры, где хорошо знали Аристотеля. В 642 г. был завоеван Египет, через несколько лет арабы пришли в Триполи. Италия VII века находилась во власти лангобардов, Испания была царством вестготов. В короткое время папа Григорий своими христианскими проповедями достигает Британии, посылая туда монаха Августина, в скором будущем архиепископа Кентерберийского. В Англии, Шотландии основываются монастыри как центры культуры.

Новая цивилизация
концентрировалась вокруг
бенедиктинских аббатств, во всем
зависевших от Рима.

Примечательной фигурой
англосаксонского монашества был
некий Беда (названный
"преподобным"), (он жил с 673 по
735 г.) автор исторических и
филологических работ. Его "*De rerum
natura* " ("О природе вещей"), очень
известная в свое время, написана по
образцу энциклопедии Исидора
Севильского. Учеником Беды был
Эгберт, первый архиепископ
Йоркский. Он основал кафедральную
школу, где позже учился и

сформировался как мыслитель
Алкуин.

Исидор Севильский (570—636) жил
веком раньше Беды в Испании, где
была относительная стабильность.
Его наиболее известная работа —
"Этимологии" — сочинение из 20
книг, из коих первые три — о семи
свободных искусствах, остальные 17
посвящены медицине, истории,
теологии, механике, географии,
военному искусству и пр. Идея
Исидора состояла в том, что через
этимологию можно прийти к
изначальным смыслам вещей. В
результате появилось несметное

множество идей, извлеченных из забвения. Так классический мир вошел в новую связь со средневековым через Исидора. Эта оценка остается в силе, если даже признать, что Максим Исповедник, Боэций и Кассиодор обладали более глубоким пониманием классики.

Глава пятая

ПЕРВЫЕ ТЕОРЕТИЗАЦИИ "РАЦИО" В МОДУСЕ ВЕРЫ

1. "ШКОЛЫ", "УНИВЕРСИТЕТЫ", "СХОЛАСТИКА"

1.1. "Школы" и "схоластика"

Термин "схоластика" подразумевает не столько доктринальный блок идей, сколько философию и теологию, преподаваемые в средневековых школах, особенно, с периода их реорганизации Карлом Великим. Закрытие в начале VI века последних языческих школ Юстинианом было не только политической акцией, но и

симптомом заката языческой культуры. Открытие новых школ, церковных форм обучения, означало мучительное рождение из недр язычества новой культуры.

Вплоть до XIII века, когда начинается формирование университетов, школы были: монастырскими (при аббатствах), епископальными (при кафедральных соборах), и придворными ("палациум"). Школы при монастырях и аббатствах были в период варварских нашествий чем-то вроде убежищ и хранилищ памятников классической культуры, мест изготовления списков;

епископальные школы были местом преимущественно начального обучения. Однако наибольшее оживление в культурную жизнь вносила придворная школа.

Директором одной из таких школ был Алкуин Йоркский (730—804), советник короля по вопросам культуры и образования. Было организовано трехступенчатое обучение: 1) чтение, письмо, элементарные понятия простонародной латыни, общее представление о Библии и литургических текстах; 2) изучение семи свободных искусств (сначала трио грамматики, риторики и

диалектики, затем квартет арифметики, геометрии, астрономии, музыки) ; 3) углубленное изучение священного писания. Дух своих новаций Алкуин сформулировал смело: "Так возрастут на земле франков новые Афины, еще более блистательные, чем в древности, ибо наши Афины оплодотворены Христовым учением, а потому превзойдут в мудрости Академию". Способен ли он был реализовать свою программу вполне или нет, но его заслуга написания и подготовки учебников по каждому из семи свободных искусств вне всяких сомнений.

Лишь Скот Эриугена восстановил диалектику и философию во втором поколении в своих правах через включение свободных искусств в контекст теологии. Из форм эрудиции они превратились в инструмент исследования, постижения и разработки христианских истин в целом. В этом смысле допустим термин "первая схоластика", очерчивающий период от Скота Эриугены до Ансельма, от философов Шартрской и Сен-Викторской школы до Абеляра.

1.2. Университет

Начиная с XIII века школа выступает уже как университет. *Universitas* — типичный продукт средневековья. Если моделью школ были античные аналоги, которым средневековые школы подражали и в чем-то их обновляли, то университет не имел своего прототипа. Такого рода корпоративных формаций и свободных ассоциаций учеников и наставников с их привилегиями, установленными программами, дипломами, званиями, — не ведала античность ни на западе, ни на востоке.

Сам термин "университет" первоначально не указывал на центр обучения, скорее, на корпоративную ассоциацию, или, говоря современным языком, это был некий "синдикат", охраняющий интересы определенной категории лиц. Болонья и Париж — две модели организации, на которые, более или менее, ориентировались другие университеты. Болонья — "университас сколарум" (*universitas scholarum*), т.е. студенческая корпорация, получившая от Фридриха I Барбароссы особые привилегии. В Париже преобладал "университас магистрорум эт

сколарум", объединенная корпорация магистров и студентов. Особым превосходством в XII веке отмечена Кафедральная школа Нотр-Дам, собиравшая под свою сень студентов со всех концов Европы, и ставшая вскоре объектом внимания римской курии. Автономизация шла под прямой опекой короля, епископа и его канцлера. Факт, достойный упоминания, состоит в том, что стремление к свободе преподавания в противовес давлению местных властей, нашло ощутимую поддержку в виде папской протекции.

"Клерикальный" характер университета состоял прежде всего в

принятии эkkлeзиaстичecкoгo
aвтopитeтa; пpaвa Пaпы зaкpeплялиcь
в зaпpeтaх, к пpимepу, нa чтeниe
нeкoтopыx тeкcтoв, кoтopыe дeлaли
нeвoзмoжным пpимирeниe
paзнoглacий и пpoтивopeчивыx
пoзиций.

1.3. Унивepcитeт и eгo cмyгчaющиe эффeкты

Двa эффeктa cпpoвoждaли
дeятeльнocть унивepcитeтoв. Пepвый
— этo poждeниe нeкoгo cocлoвия
yчeныx, cвящeнникoв и миpскиx
людeй, кoим цepкoвь дoвepялa

миссию преподавания истин откровения. Историческое значение этого феномена состоит в том, что и по сегодняшний день официальная доктрина церкви должна и может быть доверена лишь церковным иерархам. Магистрам официально разрешалось обсуждать вопросы веры. Святой Фома, Альберт Великий и Бонавентура будут названы позже "докторами церкви". Наряду с традиционными двумя властями — церковной и светской — явилась третья — власть интеллектуалов, воздействие которых на социальную жизнь со временем становилось все ощутимее.

Второй эффект связан с открытием парижского университета, куда стекались преподаватели и студенты всех сословий. Университетское сообщество с самого начала не знало кастовых различий, скорее, оно образовало новую касту гетерогенных социальных элементов. И, если в последующие эпохи университет обретает аристократические черты, средневековый университет изначально был "народным" ("*popularis*"), в том смысле, что дети крестьян и ремесленников через систему привилегий (в виде низких цен за обучение и бесплатное жилье)

становились студентами, взяв на себя ношу суровейших обязательств, неизбежных на этом тернистом пути. Голиарды и клерики составляли как бы мир в себе. "Благородство" их не определялось более сословным происхождением, но зависело от наработанного культурного багажа. Появился новый смысл понятия "благородства" ("*nobilitas*") и "утонченности" ("*gentilitas*") в значении аристократизма ума и поведения, тонкости психики и рафинированности вкуса. Справедливо выскажется по этому поводу Бокаччо: "образован не тот, кто после долгого обучения в Париже

готов продать свои знания по мелочам, как это многие и делают, но тот, кто умеет дознаваться до причин всего в самых истоках".

Таким образом, если средневековая культура плодоносила в институциональных формах — *"scholae"*, *"universitas"*, *"scholastica"*, — то под "схоластикой" следует понимать некое доктринальное тело, которое поначалу разрабатывается неорганично, затем все более систематично в студийных центрах, где мы находим подчас людей творчески одаренных, наделенных критическим умом, логической

дисциплиной и острой
проницательностью.

1.4. Разум и вера

Этот бином указывает на
фундаментальную программу
исследований, характерную для
схоластики, которая, стартуя от
некритического употребления разума
и авторитаризма христианской
доктрины, предпринимает первые
попытки рационального постижения
Откровения, посредством
систематических конструкций,
помогающих прочесть и

аргументированно объяснить христианские истины. Прочно связанная с экклезиастическими институтами, средневековая культура несла в себе христианство потому, что была ориентирована на истину откровения (и как созревшая внутри ее истин, и даже как противопоставлявшая себя христианству). Временами, погружаясь в свою логико-грамматическую структуру, она искала и находила все новые логические инструменты для лучшего понимания библейских текстов и учений Отцов Церкви. Философия существует здесь

преимущественно в модусе веры, она функциональна по отношению к теологии, догматической систематике.

Рациональная "автономия" дает себя знать в проблемном круге обращения неверующих, где необходима аргументация. Мало верить, нужно понимать веру. И понимать не только священные тексты и возможные импликации для жизни индивида и общества, но уметь доказывать средствами разума и только разума истины, которые ведут к вере, или, по меньшей мере, логичность этих истин, непротиворечивость их по

отношению к фундаментальным принципам разума. Речь идет о своеобразном тренинге разума, который связан с разработкой и освоением особо рафинированного пространства веры, обиталища верующих. Использование рациональных принципов, платоновских, затем аристотелевских, призвано доказать, что христианские истины не являются деформациями мысли и не противоречат устоям человеческого разума, напротив, именно в них разум находит свою полную реализацию. Влияние платонизма и неоплатонизма через Августина,

влияние аристотелизма, сначала через Авиценну и Аверроэса, а затем непосредственное освоение сочинений Стагирита, в этом контексте показывает нам, что философская классическая мысль ничто иное как драгоценность, магический кристалл, волшебный свет которого делает возможным проникновение в глубины христианства.

1.5. Факультет искусств и факультет теологии

Чтобы лучше понять диалог между разумом и верой, уместно вспомнить, что средневековый университет делился на факультет свободных искусств (3—4) с шестигодичным обучением и факультет теологии, где учились не менее восьми лет. Первый был сам по себе пропедевтикой, приуготовлением ко второму. Основой подготовки были грамматика, логика, математика, физика и этика. "Магистр искусств" — профессор, опиравшийся только на разум, не заботился непосредственно о теологии. В монастырских, кафедральных и

придворных школах ограничивались почти исключительно изучением логики (или диалектики) как введением в теологию; здесь, на факультетах искусств, осваивалась научно-философская продукция преимущественно арабского происхождения. Они становились цитаделями новых идей, либо интерпретировали старые, аристотелевские, например.

Факультет теологии, напротив, имел целью точное изучение Библии путем ее толкования и систематической экспозиции христианской доктрины, итогом чего

были так называемые "Суммы",
"*surmmaé*". Необходимо помнить, что
магистрами теологии становились
лишь те, которые прошли уже
обучение на факультете искусств, и
не могли быть несведущими в
вопросах, живо обсуждавшихся во
всех прочих дисциплинах.

Эти различия, часто
противоположные ориентации двух
типов факультетов, возможно,
помогают нам увидеть линии
напряжения между разумом и верой,
чему всегда сопутствовали
объединенные усилия к
примирению, а также климат, в

котором вызревали конфликты и диалоги. Методами преподавания были лекции (*lectio*) и семинары (*disputatio*) — формы постоянного обмена идеями между магистрами и студентами. Семинар (диспутацио) состоял в дискуссии, где любая тема предлагалась студентами в форме вопроса (*quaestio*) для обсуждения, ответы предлагались сначала студентами, затем — преподавателем. Это типичная форма дидактического процесса, цель которого состояла во вхождении в суть взаимоотношений разума и веры через аргументы, что в

динамике давало контуры проблемы, ходов мысли.

1.6. "Град Божий" Августина

Чтобы лучше понять климат, на фоне которого разворачивался поединок разума и веры, необходимо отметить, что дух эпохи Средневековья отмечен контрастностью двух миров.

Августином они поименованы как "град небесный" живущих в вере, странствующих в этом мире в поисках правды, и "град земной", где царствуют силы смерти и кощунственного лицемерия.

Августиновский пессимизм находил свое оправдание в факте очевидного дряхления римской империи, которая символизировала собой триумф земных и плотских ценностей. Ее экспансия на византийскую Грецию, земли франков, лангобардов, германцев шла рука об руку с истощением и распылением новаторской энергии. Некогда объединяющая миссия вырождалась в бесплодную унификацию.

Впрочем, Священная римская империя с момента своего рождения не была целиком земным царством, она была призвана стать

материальным телом града
небесного. По замыслу, лишь одному
городу, Риму, Бог придал черты
земные и одновременно небесные,
смешав святое с мирским, заботы о
преходящем и мимолетном с
эсхатологическими ожиданиями. За
изначальным дуализмом по пятам
следовал своего рода монизм,
обозначая неразлучность сил
имперских и небесных. Это было
время преобладания августинианских
идей в толковании истории. Подчас с
модификациями далеко не
поверхностными, они подсказывали
людям, что рука провидения

безошибочно ведет их, опекаемых церковью, к "граду небесному".

1.7. Тринитарная концепция истории Джоаккино да Фьоре

Кроме августинианской концепции истории немалым авторитетом пользовалась теория калабрийского *аббата* Джоаккино да Фьоре (1130—1202). Известно, что вслед за распадом политического единства, узаконенного Карлом Великим, восторжествовал феодальный режим, при котором центральная власть призвана была защищать народы и их

территории от новых варварских нашествий. В такой ситуации церковные институты подверглись глубоким изменениям, заменив собой власть скорее светскую, чем религиозную. Мы видим своего рода "обмирщение" клерикального образа. Этот декаданс не замедлил вызвать противоположную реакцию в виде реформаторского движения, первые признаки которого видны уже в X веке, в протесте клюнийского монашества (бенедиктинского ордена). Доктринальное выражение этому движению дал Григорий VII. Смысл т.н. "григорианской реформы" состоял в переходе от традиционной

идеи "бегства от мира" к идее
"христианского завоевания мира".
Это было начало эпохи
крестоносцев.

Реформа церкви,
сконцентрировавшая в руках
понтификата всю власть,
религиозную и светскую,
спровоцировала обмирщенную
церковь на участие в политических
распрях, отрезав ее от собственно
религиозных проблем. Двенадцатый
век был, пожалуй, самым кровавым и
буйным: ожесточенная борьба
коммун с империей; распря папства с
Фридрихом Барбароссой, где

следствием конфликтов были выборы трех антипап: Виктора IV, Паскуаля III и Каллиста II в противовес Александру III, падение Иерусалима в 1187 г., означавшее крах средневековой мечты и начало крестовых походов; жестокие репрессии Генриха VI против церковных и светских феодалов, оставшихся верными норманнской традиции. К этому следует добавить аморализм, захлестнувший церковь, против которого выступил Святой Бернард со словом негодования и предостережения.

В этом контексте понятно появление Джоаккино с его реформаторской эсхатологической миссией, призывом к моральному и религиозному обновлению в связи с ожиданием неизбежного "третьего возраста" — эпохи Духа. Возраст Отца и возраст Сына уступают возрасту Духа, что грядет для освобождения людей, увязших в противоречиях. Эта концепция истории уже не христоцентрична, но т.н. тринитарная. Она уповала на проявление божественного в исторической реальности, выражая достаточно распространенное желание обновления, радикального

ОСВОБОЖДЕНИЯ ОТ ГНЕТА ВЛАСТНЫХ

институтов и давления земных проблем.

Родился термин джоаккинизм, означающий сложное движение, порыв к утраченной духовности с религиозно-политической рефлексией на фоне идей мистико-реформаторских и пророческо-эсхатологических, с присутствием сильного фермента новых утопий, жажды обновления и новой духовности.

1.8. Хронология

Принята периодизация схоластики на четыре фазы: первая — от VI до IX века, скорее подготовительная, отмечена культурным затемнением, но с моментами возрождения и предвосхищения расцвета.

Восстановление империи стараниями Каролингов повлекло за собой организацию школ и оживление культуры. Этот период рельефно представляет Иоанн Скот Эриугена. Второй период — от IX до XII века — с его нестабильностью и оживлениями — это период монастырской реформы, политического обновления церкви, эпоха крестовых походов,

зачинающейся цивилизации общества, которую представляют среди прочих Ансельм д'Аоста, школы Шартрская и Сен-Викторская и Абеляр. Третья фаза — "золотой век схоластики" XIII века — с такими именами как Фома Аквинский, Бонавентура и И.Дунс Скотт. Четвертая заключительная фаза знаменует собой размежевание разума и веры, что интерпретировано Вильямом Оккамом в XIV веке.

2. ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

2.1. Первая теоретизация "рацио" в функции веры

Необходимо подчеркнуть, что триада свободных искусств (грамматика, риторика и диалектика) превращается из объектов эрудиции в инструменты проникновения в христианские истины. Логические дискуссии, в особенности по проблеме универсалий, с самого начала не были автономно философскими, но возникли в контексте несовпадающих интерпретаций текстов Писания и Отцов церкви. Так, первый диспут о

природе универсалий — не в известных пассажах Порфирия и Боэция, но между Бертрамом Корбийским и монахом из Бювэ в IX веке относительно текста Августина и его колебаний между монопсихизмом и полипсихизмом. Преобладающим интересом здесь был не вопрос логики, но библейские проблемы, для интерпретации которых необходимы были инструменты логики. Августин, бесспорный водитель теологов IX—XII вв., полагал, что рациональная рефлексия, развивающая себя на основе данных веры, путем взаимного проникновения,

божественно освящена. И если среди латинских отцов церкви Августин выражал это наиболее авторитетно, то среди греческих отцов, помимо прочих, Дионисий Ареопагит, получивший свое имя как обращенный Святым Павлом в Ареопаге Афинском, был особо почитаем за истолкование неоплатонизма в христианском ключе. Мир представал в интерпретации Дионисия как тайна троичности под знаком символов, которыми помечен, словно бликами, процесс анагогии (обращения) сотворенных существ к Богу.

В продолжение этой традиции яркими именами украшены страницы истории патристики: IX век — Иоанн Скот Эриугена, XI век — Ансельм д'Аоста, XII век — Шартрская и Сен-Викторская школы, наконец, Пьер Абеляр — все они, мыслители первого плана, дают нам различные преломления светового потока разума в модусе веры в его первой попытке теоретизации.

2.2. Личность и сочинения Скота Эриугены

Если Алкуин был крупным духовным зодчим культурного подъема эпохи каролингов (франкской королевской династии), то наиболее престижной фигурой в плане грандиозного философско-теологического синтеза был, несомненно, Эриугена, гигант и сфинкс, поражающий наше воображение своей значительностью и вместе с тем структурной непроясненностью наиболее оригинальных своих сочинений.

Скот Эриугена, будучи по происхождению из знатных шотландцев, в 847 году призван ко

двору Карла Лысого для руководства придворной школой (он родился в Ирландии в 810 г.). Оцененный при Дворе Франции, молодой учитель был приглашен епископом Реймса и Лиона на диспут для опровержения тезиса о двойном предназначении Ротескалька, согласно которому одним судьбой неизбежно предназначен ад, другим — спасение в раю. В 851 г. он пишет "О предназначении", где рассматривает возможность преодоления рокового знака, Указывая на невечный, преходящий характер inferнального начала.

2.3.Скот Эриугена и Псевдо-Дионисий

Из греческих авторов наибольшее влияние оказал на Эриугену Псевдо-Дионисий (возможно, он был судьей в Ареопаге, где состоялась встреча с апостолом Павлом), Когда выяснилось, что сочинения были скомпонованы много позже автором неоплатонической формации, то появилась приставка "псевдо". В центре размышлений Псевдо-Дионисия — Бог, познание которого начинается позитивным образом, а заканчивается негативным. Сначала

ему приписывается все лучшее и простое тварного мира, затем последовательно отрицается. Путь негаций не есть, впрочем, обнаружение лишенностей, но, скорее, трансценденции, именно поэтому такая теология получила название суперутвердительной. Ведь Бог — по ту сторону любого понятия, выше человеческого познания. Он сверхбытие, сверхсущность, сверхдоброта, сверхжизнь, сверхдух. Пантеистическое единство мира, как и идея эманации, чуждо Эриугене. Личностный Бог, он как творец отличен от сотворенного. Нет ничего фатального, возвращаясь к Богу,

человек свободен в своих действиях. Эриугена акцентирует постепенность процесса, в коем универсум самоопределяется от минимального к максимальному. Это иерархия небесного и земного, с которыми необходимо соотносить жизнь индивидуальную и социальную. Этим синтезом навеяны мысли Гуго Сен-Викторского, Альберта Великого, Бонавентуры и Фомы Аквинского. Движение мысли от единого к множественному, а от него к единому, можно понять лишь на фоне так называемой теофании Псевдо-Дионисия (катафатическая, или позитивная, и апофатическая,

или негативная, теология). Своему ученику Эриугена так объясняет доктринальное зерно теологии: утверждение и отрицание лишь поначалу кажутся чем-то взаимоисключающим, но, когда они относятся к божественному, со всех точек зрения предстают в общей гармонии. Если катафатически утверждается, что божественная субстанция "истинна", то ясно, что речь идет лишь о метафоре тварного существа о своем творце.

Выраженная такими именами-метафорами божественная субстанция выступит затем в своей наготе. Если же апофатически

говорится, что "это не истинно", то лишь в смысле невыразимости и непостижимости. Поэтому апофатика снимает с божественного то, во что его наряжает катафатика.

2.4. "О разделении природы"

Эта основная работа Эриугены в 5 книгах в форме диалога вводит четыре деления: а) природа, которая не сотворена, но творит, б) природа сотворенная и творящая, в) природа сотворенная, но не творящая, г) природа не сотворенная и не творящая.

а) Природа несотворенная и творящая — это Бог. Поскольку он совершенен, он непостижим при помощи конечных и ограничивающих предикатов. Его первое обнаружение лишь условно можно назвать творением. Поскольку это Логос и Сын Божий, то это не порождение в пространстве и во времени, так как он совечен и единосущ с Отцом своим.

б) Природа сотворенная и творящая — это Логос, или всеведение Бога, в коем содержатся архетипы всех вещей. В свете

божественнойпредначертанности всякая тварь вечна. "Все, что в Нем, остается всегда — это вечная жизнь". Все, размещенное в пространстве и во времени, меняющееся и падающее, по отношению к моделям менее совершенно и истинно. Модели и архетипы множественны и различнылишь для нас, но не для Бога. Тот, кто делает эти модели действующимипричинами, выводя из них все индивидуальное, — Святой Дух. Речьидет о некой субстанции, из которой формируются вещи, одновременно естественные и сверхъестественные.

в) Природа сотворенная, но не творящая. Это мир, созданный в пространстве и во времени, но другого мира уже не создающий. Мир, каким его хотел Бог, — его проявление, или теофания. Чувственный множественный его аспект есть выражение первородного греха, последний же его смысл — человек, призванный стать подобным Богу. Сущность человека — его душа, ее инструмент — тело. "Тело — наше, но мы — не тело".

г) Природа несотворенная и нетворящая — Бог, последний

пределв возвратном движении.
Призвание человека с момента
своего возникновения —
уподобиться Сыну Божьему, который
воплотился, чтобыразвернуть
универсум и указать дорогу назад.
Поэтому факт инкарнации естествен
и сверхъестествен одновременно.
Путь назад имеет свои фазы: сначала
распад тела на четыре элемента,
затем воскрешение его во славе;
распад телесного человека на дух и
изначальные архетипы, наконец,
когда человеческая натура окажется
вблизи Бога, как воздух вокруг
источника света, все пребудет в Боге,
и Бог во всем. При этом угрозы

утраты индивидуальности нет: как железо не аннигилирует, будучи раскаленным в горне, так всякая тварь сохраняет свою уникальность в более высокой форме. "Бог, сам по себе непознаваемый, частично раскрывает себя в своих созданиях, и создание — чудо невыразимое — обращение в Бога".

2.5. Социополитические отражения

Теперь мы перед лицом первой системы знания. Род синтеза, проделанного Эриугеной, особенно

впечатляет на фоне фрагментарной культуры IX века. Тема иерархии власти и социальной организации аметно консолидировала феодальный менталитет. Земной порядок вещей ориентировался на небесный, а политическое обустройство оказывалось между тем и другим. Унификация светской и религиозной власти опиралась на идею глобального сообщества, где явным было доминирование духовного элемента (Церкви) над земным, и следовательно, имперским.

2.6. Разум в функции веры

Никакая власть, полагает Эриугена, не может отказать разуму в том, что ему предписано. Истинная власть никогда не станет перечить истинному разуму, как и последний не пойдет против законной власти, ведь оба они исходят из одного и того же источника: премудрости всевышнего. Установив такое четкое соответствие, Эриугена ревальвирует логико-философское исследование, хотя и в теологическом контексте. Он преодолевает понимание логики как просто языковой техники, придавая ей реалистическую трактовку универсалий, отчетливо теологическую. Диалектика для него

— двухфазовая структура реальности
— восходящей и нисходящей: от
единого к множеству и от множества к
единому. Более того, диалектика, по
Эриугене, это божественное
искусство. Поэтому люди не
изобретают диалектику, но
открывают ее для себя, как
инструмент познания реальности и
восхождения к Богу. Любое
разведение философии и религии
для Эриугены поэтому
неосмысленно. "Истинная
философия ничто иное как религия,
а подлинная религия — это
правдивая философия". Поэтому
никто да не окажется на небесах, не

пойдя через философию: "*Nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*" . "Никто не восходит на небо иначе, чем через философию".

3. АНСЕЛЬМ Д'АОСТА

3.1. Жизнь и сочинения

Рубеж IX и X веков был отмечен неустойчивым характером политических и экономических структур, фрагментарностью жизни и даже культурной стагнацией. Однако к IX веку стало заметно

некоторое оживление, увеличилось население Европы. Религиозный энтузиазм, Дух предпринимательской инициативы мало-помалу охватывает все уголки империи. Назревает радикальная реформа церковных институтов. Борьба за чрезвычайные полномочия внутри церковного клира, борьба за империю, крестовые походы. Эти события знаменуют середину XI века.

Сына одной из знатных бенедиктинских фамилий выбрала судьба, чтобы придать ясные очертания и новое звучание вере в

рамках рационально оснащенной теологии. Ансельм д'Аоста родился в 1033 году. Он оставил отчий дом после трагической смерти матери. Странствуя по всей Франции и ее монастырям, он останавливается, наконец, в Нормандии в бенедиктинском монастыре. Это были самые плодотворные годы его жизни. В 1076/77 г. он пишет свои знаменитые работы "Монолог" ("*Monologion*") и "Коллоквиум" ("*Proslogion*"), "*De grammatico*" ("О грамматике"), "*De veritate*" ("Об истине"), "*De libertate arbitrii*" ("О свободе воли"), "*De casu diaboli*" ("Падение дьявола"), "*Liber de fide*

Trinitatis" ("О Троице"), " *De Incarnatione Verbi*", (" О воплощении Слова ").

3.2. Доказательства бытия Бога

Идея Бога доминирует в духовном мире Ансельма, поддерживает и объединяет все его исследования. Первым делом он уточняет: говорить о существовании Бога совсем не то же самое, что говорить об его природе. Это различие мы находим в "Монологe", где Ансельм формулирует доказательства апостериорные, то есть идет речь о

Боге с точки зрения следствий, из которых выводится причина.

Априорное, или онтологическое, доказательство существования Бога мы находим в его работе "Прослогион".

1. Апостериорных доказательств четыре. Первое исходит из посылки, что всякое существо стремится к благу. Благ множество, но лишь одним может быть Благо, дающее начало всем прочим благам, и это Благо абсолютное. Второй аргумент отсылает к идее величины, но не в пространственном смысле; речь идет о величине по вертикали, где,

разумеется, есть вершина, относительно которой все нижестоящее оценивается по степени участия в высшем. Третий аргумент трактует бытие как целое. "Все сущее бытийствует благодаря чему-то, либо благодаря ничто. Но ведь ничто состоит из ничего и, в этом смысле, его просто нет. Либо мы принимаем существование бытия, благодаря которому все сущее таково, каково оно есть, либо нет ничего. Принимая первое, мы принимаем абсолютное высшее бытие". Четвертое доказательство исходит из ступеней совершенства, и ясно, что абсолютно совершенное

замыкает собой иерархическую лестницу стремящихся к совершенству существ.

Понимая тяжесть этих логических конструкций (воистину пытка для нетерпеливого ума), наш богослов ищет другую тропу, достаточно освещенную, чтобы видеть конец пути. И это доказательство Бога априори. Ансельм был теологом, для которого ответственность и долг защиты истины и живого чувства веры были важнее, чем мысль ради самой мысли. Поэтому поиск простого, убедительного и самодостаточного аргумента привел

его к так называемому онтологическому доказательству существования Бога.

2. Априорное доказательство мы находим в работе "Прослогион". Исходный тезис таков: "Бог есть нечто, превосходящее по величине (величию) все мыслимое".

Всякий, кто говорит: "Бога нет" (атеист или упрямый глупец из Псалма), знает, что речь идет о наивеличайшем из всего мыслимого существе. Значит, если атеист говорит и думает о Боге, то нельзя не

признать, что Бог существует в его интеллекте в момент мысли, по крайней мере. Отрицая, он хочет сказать, что Бога нет вне его интеллекта, то есть в реальности. Вот здесь и ловушка. Если принимается определение Бога как превосходящего все мыслимое и отрицается его бытие вне ума, то это значит, что в реальности есть нечто большее, чем Бог. Очевиден тупик мысли. Иначе говоря, либо Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, тогда невозможно полагать его существующим в уме и несуществующим в реальности. Либо мы допускаем как мыслимое нечто

большее, чем Бог, тогда отрицающий не понимает предмета своего отрицания и утверждения. Ансельм был убежден в необходимости закрепить и усилить эмоциональное восприятие Бога. Чтобы быть цементирующей социальной силой, вера должна была стать ядром логической структуры, а чувства христианина срастись с рассудительностью.

Априорный аргумент называют как онтологическим (ибо из анализа идеи Бога мы получаем неизбежность его существования), так и симультантным, в том смысле,

что думать о Боге и принимать его существующим — это одномоментные операции.

Рассуждения Ансельма не могли не вызвать возражений, наряду с восхищением. Первым оппонентом стал его ученик монах Гаунилон из монастыря Мармутье (граф де Монтиньи), который усомнился, что из термина "Бог" можно получить что-то сверх чисто вербального смысла. Для знания об объективной реальности мало только идеи. В противном случае, вообрази мы себе остров сокровищ и блажества, как тотчас предстал бы он пред нами,

сверкая всеми чувственными красками. Однако Ансельм не замедлил с ответом, найдя опровержение неуместным и потому неприемлемым. Речь шла, отвечал Ансельм, о реальности существа сверх всего мыслимого. Остров может быть каким угодно гигантским, но всегда по отношению к другим островам. Нет острова как абсолютной реальности. Но таков лишь Бог. Возражение монаха — сапог не по ноге.

Святой Фома в своей "Сумме против язычников" позже напомнит об этом споре, согласившись с Гаунилоном в

том, что переход от того, что содержится в имени Бога, к реально существующему, то есть априорное доказательство Бога, малоубедителен. Лишь апостериорные аргументы (от эффектов к причине), по его мнению, доказательны. Несмотря на это, Бонавентура и Скот впоследствии согласятся именно с Ансельмом. В Новое время, пусть с модификациями, Декарт и Лейбниц вновь сформулируют его априорный аргумент. "Бытие необходимое, — скажет Лейбниц, — если оно возможно, существует; но оно возможно, а потому есть".

Напротив, Кант решительно отвергнет этот довод, мотивируя тем, что мыслимое существование радикально отлично от реального существования. Но и Канту не удалось похоронить онтологический аргумент; он и сегодня остается предметом забот со стороны теологов, философов, лингвистов, среди которых Э.Маскаль, К.Барт, Э.Аллен и другие. Будучи внутри веры, отмечает Барт, Ансельм не ищет доказательств ее, но стремится понять. То, что его интересует, это "интеллектус фидеи", то есть своего рода понимающая вера, где интеллект не сам по себе, он —

позитивный посредник "фидес", веры. "Тот, больше и выше которого нельзя себе помыслить", — не дефинитивная формула, скорее, это одно из имен Бога в ряду других имен. Секрет жизненности онтологического аргумента, подчеркивает Э.Аллен, в самом религиозном чувстве обожания, преклонения, когда душа, переполненная наводнившими ее восторгами, ищет как-то себя излить.

С логической точки зрения аргумент Ансельма был подвергнут критике такими эпистемологами, как Г.Райл, С.Д.Броуд, Б.Рассел и А.Айер.

Последний убежден, что априорное доказательство существования Бога невозможно по той причине, что все априорные суждения тавтологичны, а утверждение о существовании Бога не тавтология. Не кто-нибудь, а Бертран Рассел признал: "Ясно, что к аргументу с таким историческим шлейфом следует относиться со всем уважением, имеет он доказательную силу или нет. Никто до Ансельма не выразил его в такой обнаженной логической форме. Стремясь к чистоте, он, возможно, не досчитал похвал: но даже это нужно поставить ему в заслугу".

Норман Малькольм в 1960 году, уже испытав инструментарий так называемого "второго"

Виттгенштейна, в своей работе "Онтологические аргументы Ансельма" пришел к выводу, что фундаментальные проблемы философии не проблемы фактические, но семантические. "То, что действительно удалось доказать Ансельму, так это то, что понятие возможного существования или возможного несуществования не могут быть применимы к Богу. Существование Бога либо логически возможно, либо логически невозможно. Единственно

приемлемое опровержение Ансельма, относящееся к его утверждению о необходимости существования Бога, вытекающей из понятия о нем, как о существе, превышающем все мыслимое, — это показ его самопротиворечивости, либо неосмысленности".

Итак, мы пришли к идее Бога, которая, в логическом смысле слова, не является абсурдной (ведь даже атеист признает это), значит, он есть.

3.3. Бог и человек

На этом биноме "бог и человек" основывается Ансельм в своих рассуждениях. Сначала слово как физический знак, который вне нас, отделяется от того, которое в нас, от внутренне выраженной интеллектуальной интуиции по поводу реальности. В ней Ансельм видит источник истины и лжи. Ментальное слово, или понятие, верно в той степени, в какой сходно с отражаемой вещью, поэтому человеческое познание определено размеренностью вещей. Иначе дело обстоит со словом божественным, которое, будучи моделью вещей, определяет их. Отсюда вытекает суть

человеческого познания как прямооты и правды, способности прямо говорить об обстоянии вещей, как оно есть.

Прямота как справедливость предписывается не только интеллекту, но и воле: в первом случае это истина, во втором — благо и непреклонность. Интересно, что сама свобода, по Ансельму, это не иначе как способность реализовать благо, неуклонно следуя истине. Свобода не в том, чтобы грешить или не грешить, ведь тогда ангелы и сам Бог не были бы свободными. Свобода как выверенное действие по прямой

отождествляется с желанием добра, благой волей. Мы свободны лишь в цели сохранить прямизну воли ради любви к самой справедливости.

Перед нами классический греческий идеал правды, преследование которой возможно лишь по любви к ней самой, но не ради чего-то иного. Это наивысшее благо, без которого нельзя достичь других целей.

Правота воли и неуклонность интеллекта обосновывают идя навстречу друг другу, хотя ясно, что потеря верного курса всегда маячит как угроза рабства воли, потрафляющей порокам. Но и в этом случае инстинкт правды не исчезает,

и посредством благодати
освободившаяся от греха душа
обретает утраченный было путь.

Но как же согласуются человеческая
свобода и божественное всеведение,
предопределенность и свободная
воля, благодать и личные заслуги?
Где место ответственности человека
в его свободе в контексте всеведения
и всемогущества Бога? Эти вопросы
задает себе Ансельм в работе "О
согласии", отвечая на них так: "Если
какое-то событие случается без
необходимости, то Бог, который
"предзнает" любое событие будущего,
знает и это. Значит, необходимо,

чтобы что-то случилось без необходимости". Такое объяснение (не без академического привкуса) помогает Ансельму сделать переход к мысли о двух планах божественного предначертания — в вечности, где ничто не преходит, и во времени, где не только возможно случайное, но и свободно ответственное поведение человека. Его не может пресечь даже всевышний без того, чтобы не аннулировать цель, ради которого был создан человек, и его превосходство над всем тварным. Все вышесказанное не значит, что человек самодостаточен и может достичь цели без помощи Бога.

Главным остается божественный ДАР. Но верность этому дару и непредание его зависит от нас, от скрепляющей силы, удерживающей от падения. Отсюда необходимость согласия, встречного, а не попятного движения души. Благодать и наша свобода находятся не в оспаривающем друг друга контрасте, но в доверительном согласии.

3.4. Разум вокруг веры

В зачине "Прослогиона" Ансельм взывает к Богу: "Я не ищу, Господи, быть посвященным в Твои тайны,

ибо мой ум несоразмерен с Твоим,
но хочу я понять ничтожную толику
Твоей правды, которую сердце мое
любит и в которую верит. Я ищу
понять Тебя не затем, чтобы верить,
но верю, чтобы смочь Тебя понять".
Поистине это программа Ансельма:
пролить свет разума на то, что уже
есть в вере. Это было требование
времени: явленное в откровении не
может покоиться только на
авторитете Священного писания, но
может и должно воссиять светом
разума. Отсюда доказательства
существования Бога, попытка понять,
почему Слово Божье воплотилось,
почему Бог един в трех лицах и как

вписывается свобода в божественное предопределение. Безграничная вера Ансельма в разум человека не покидала его в неустанных поисках ответов на эти вопросы.

В этом контексте понятны его два синтезирующие утверждения: *fides quaerens intellectum* и *credo ut intelligam*: "вера, ищущая понимания" и "верю, чтобы понимать". Истина веры не есть продукт рациональных изысков, она остается исходным пунктом и завершением, столпом рациональной конструкции. Разум артикулирует истину веры, вместе они образуют

прекрасный ансамбль, основу точную и незыблемую, где есть соответствие между языком, мыслью и реальностью, вещами и именами. Понятия отвечают реальности, и сам посыл первых ко второй — движение вполне объективное. Перед нами реалистическая доктрина универсалий: понятиям блага, мудрости, бытия, природы соответствует онтотеологическая реальность; познавательная активность разума оправдана своим участием в воплощении архетипических универсальных идей в реальность.

Ясно, что реализм этой платонической ветви философии имеет теологический акцент, ибо рациональный поиск в своем логическом движении идет от веры, выявляя ее содержание и высвечивая внутренние связи. Монах Гаунилон, поставив под сомнение реалистическую теорию понятия, вынудил своего учителя прийти к пониманию предельности веры как основания. Он обратил свои доводы к идущим по пути веры, смирившись с тем, что им не внемлет библейский глупец.

4. ШАРТРСКАЯ ШКОЛА

4.1. Традиции и новации

Говоря о Шартрской школе, мы имеем в виду культурный центр XII века с единым доктринальным ядром. Ее слава восходит к епископу Фульберту, умершему в 1028 году. Уже в XII веке своими именами украсили школу братья Бернар и Тьерри Шартрские, Гильом из Конша, которые посвятили себя изучению классической античной культуры, в особенности, Платона. Это был род гуманизма

четырехэлементного типа
(грамматика, риторика, математика и
астрономия), откуда черпались все
возможные стимулы
отрефлексировать христианские
истины. Из этой школы вышел
Жильбер Порретанский (умер в 1154
г.), которого Э.Жильсон назвал
самым могучим спекулятивным умом
XII века. Если Абеляр был
непревзойденным логиком, то
Жильбер как метафизик превзошел
славу Абеляра. Аристотелевское
понятие формы он возродил в своем
анализе еще до того, как в Европу
проникли идеи Авиценны.

В отличие от своего учителя Бернара Жильбер выступает с метафизикой конкретного, сориентированной на гарантии онтологической автономии конкретного.

Шартрская школа интересна своими оригинальными разработками, например, в работе Марциана Капеллы "О свадьбе Меркурия и Филологии". Известны также его сочинения по проблемам арифметики, геометрии и астрономии.

Известен образ Бернара, самого яркого платоника своего времени, его размышления об "античных гигантах" и "новых карликах". Титаны, ясное дело, мускулисты и развиты, мы же, карлики, сидим у них на плечах и потому видим дальше (при условии, что не просимся вниз). Наш долг поэтому изучать их наследие, развивая его импульсы. Он не устает подчеркивать исключительность античного мира, понимание которого служит залогом исторического прогресса познания.

4.2. Три искусства в религиозной перспективе

Культ трех граций в их практическом применении в рамках схоластики мы находим в "Металогиконе" Иоанна Солсберийского, где он вспоминает о лекциях Бернара, объяснявшего грамматические фигуры и риторические орнаменты в их связи с другими областями знания, веры и морали.

Говоря о грамматике схоластов, необходимо заметить, что имя, в соответствии с духом платонизма,

выражало саму природу обозначаемого объекта. Более того, есть совершенная аналогия между универсумом вещей и универсумом имен, ведь и те и другие происходят от мира идей. Значит, различные грамматические формулировки связаны с мерцанием смыслов, различной степенью участия поименованных вещей в процессе совершенствования. Например, в переходе от абстрактного существительного "чистота" к глаголу "отбеливать", а затем к прилагательному "белый" Бернар видит участие идеи вплоть до ее исчезновения. Спускаясь к

чувственному, идея обедняется, пачкается, темнеет. Как видим, это опыт перечтения Платона в грамматической перспективе. Гильом из Конша был убежден, к слову сказать, что грамматическая невежественность и лингвистическая неинформированность ведут к философской неграмотности.

4.3. Платоновский "Тимей"

М.Дэви как-то заметил, что "говорить о Шартрской школе это как говорить о Платоне". Наиболее

читаемым в школе сочинением Платона был диалог "Тимей", в котором немало суждений о душе философа, особенно близких христианству и важных для понимания в частности, библейского рассказа о сотворении мира в "Исходе". Это была первая попытка связать физику с теологией с помощью квартета наук. Ее предпринял брат Бернара Тьерри Шартрский (умер около 1154 г.). Его работа о семи свободных искусствах была одновременно комментарием к "Исходу".

Основываясь на "Исходе" и "Тимее", Тьерри видит два начала вещей — Бога, начало единства, и материю, начало множественности. В духе Платона он трактует материю не как совечную (подобно Богу), но, скорее, пифагорейски, как исходящую из единого и возвращающуюся к единству. Здесь очевидна христианизация неоплатонизма.

Утверждение "Исхода" о том, что "Бог создал небо и землю" Тьерри трактует как создание Богом четырех материальных элементов, из которых

два — ОГОНЬ и ВОЗДУХ — посланы на небо, а вниз — вода и земля.

Подобным же образом отстраивается механико-математическая космология, принципы которой распространяются на биологический мир. Доктрина, согласно которой материя образована из элементарных частиц и теория потока, объяснявшая силовое движение тел (она будет позже воспринята оккамистами), говорят о научной зрелости Шартрской школы. Важность этого эпизода в истории средневековой науки подчеркивается необычайной утонченностью мысли (равновесие в

этих тонких переходах часто теряла наука позднесхоластическая), а также более чем суровой организацией всего знания на основе и под эгидой философии и теологии. Фантазийное обаяние "Тимея" еще ощущалось как что-то новое, а рациональная постижимость космоса не вызывала никакой догматической озабоченности, во всяком случае, болезненно преувеличенной. Зато никогда не исчезала с горизонта научных поисков вполне оправданная бдительность. Натурализм Шартрской школы был на службе библейской концепции в целях

уяснения ее тезисов. К примеру, в тезисе о божественной Троице, единой в трех лицах, материя выступала как сотворенная Отцом из ничего; Сын Божий, или божественная Мудрость, — кауза формалис, формальная причина; а Святой Дух, платоновская Мировая Душа, — кауза финалис, то есть целевая причина.

Таким же вниманием к естественным наукам, не подчиненным, но согласованным с теологическим проектом, отмечены работы Гильома из Конша (умер около 1154 г.). На возражения о том,

что он приписывает космосу автономность настолько, что Богу в нем уже нечего делать, теолог отвечал: "Напротив, мы возвышаем силу Божью, ибо именно Богу мы приписываем власть созидания настолько мощную, что создала тела, включая человеческое тело, своей естественной силой. Так неужели мы противоречим Священному Писанию, когда объясняем, как было создано то, о чем оно говорит как о созданном? Некоторые, игнорируя естественные силы, хотят помешать нам в наших исследованиях, заменив нас на других своих сотоварищей по невежеству... Однако мы заявляем,

**что во всем и всегда достойно искать
рацио", то есть разумное основание.**

**В заключение уместно заметить, что
Шартрскую школу характеризует
обостренное внимание к
натуральной философии, контекст и
направленность которой были
отчетливо теологическими. Здесь мы
находим максимальное понимание
восхитительного творения Троицы.**

5. СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА

5.1. "Дидаскаликон" Гуго Сен- Викторского и науки

Основанная Гильомом де Шампо, школа при аббатстве Сен-Виктора каноников-августинианцев из Парижа стала в начале XII века оживленным центром религиозных мистических исканий. Если Шартрская школа педалировала научно-культурные аспекты философии, то Сен-Викторская школа концентрировалась на молитве, божественном созерцании, относительно которого все прочее функционально. Мистицизм и культура программным образом едины, — таково кредо Гуго Сен-Викторского, блистательного

представителя своей школы (он родился в Саксонии в 1096, умер в 1141 г.).

"De sacramentis Cristianae fidei" ("О таинствах христианской веры"),
"Epitime in phllosophiam" ("Краткий экскурс в философию"),
"Комментарии к "Небесной иерархии" Псевдо-Дионисия" и "*Didascalicon*" в семи книгах, — вот основные его работы.

Последнее сочинение замечательно своей полнотой и систематичностью. По своей структуре и методической

стройности "Дидаскаликон" стал моделью последующих так называемых "Сумм", то есть суммирующих и упорядочивающих научное знание работ. Его фундамент образован из текстов откровения и писаний отцов церкви, среди которых: Августин, Дионисий, Иероним, Григорий Великий, Кассиан. Не забыты и античные авторы. В своей экзегезе (толковании библейских текстов) Гуго стремится избегать субъективизма, будь то поверхностный аллегоризм, либо буквализм, что еще хуже. Вслед за святым Павлом он повторяет: "Буква убивает, дух животворит".

Необходима история, пресловутая "буква", хоть сама по себе и не велика важность, все же нельзя ею пренебрегать. Это как буквы алфавита: хочешь быть литератором, изволь изучить природу каждой. Священные тексты не выдерживают буквальных интерпретаций; буква убивает. "Я говорю это, — пишет Гуго в "Дидаскаликоне", — не затем, чтобы подрезать крылья всякому взявшемуся за это в свое удовольствие, но только предостерегаю того, кто следует лишь буквальному смыслу: нельзя, не ошибившись, продвинуться на этом пути".

Несколько особняком стоит его сперва непонятный интерес к "механическим" искусствам. Речь идет о ткацких ремеслах, оружейных промыслах, технике навигации, земледелия, охоты, консервации продуктов питания, и даже о театральном искусстве. Однако, вскоре нам становится ясным его пристальный взгляд, ловящий очертания новой жизни, сельской и городской. Мы вдруг оказываемся перед лицом новой науки, занятой рефлексированием становящейся буржуазной экономики.

Теоретизирующий ум теолога ни на минуту не теряется перед необъятной

панорамой, рождающей иной философский дискурс. Высокая его оценка механики — заметим, как искусства, — мотивирована убеждением в ее соответствии актуальной ситуации. Как этика подсказывает нам беспроегрышные поступки, как физика оснащает нас эффективными инструментами познания мира, так в повседневных наших нуждах ничто так не полезно, как механические искусства.

5.2. "Дидаскаликон" и философия

Ведущая идея этого энциклопедического труда базируется на идее мира как знака невидимой реальности. "Два образа даны человеку, способному двигаться к истинам неосвязаемым: образ природы и образ благодати. Первый — аспект мира, в котором мы живем, второй — воплощенное Слово. Но ни тот, ни другой не доводят до последнего постижения, почему этот величественный спектакль природы должен иметь своего драматурга, не могут озарить незримым светом очи созерцающего. Мир не исчерпывает собой постижимой истины". Делая явными границы философского

познания, Гуго акцентирует
незаместимость и
фундаментальность
самоконституирующей активности
разума, готового к восхождению к
последней вершине. "Весь этот мир,
— вторит святому Павлу Гуго, —
нечто вроде книги, написанной
перстом Божиим". Безмерность
сотворенного — знак его
всемогущества, красота универсума
удостоверяет его мудрость, конечная
цель мира говорит о его бесконечной
благостности.

Психологические наблюдения Гуго
Сент-Викторского навеяны

августинианским пониманием сути человеческого "я" и души. Человек, согласно Гуго, есть создание, которое знает и знает со всей определенностью, в которой нет ни грана сомнения, себя и свое бытие, свое тело, к которому его бытие не сводимо.

Все это означает, что человек — это чистый дух, и этот дух не от века, но был сотворен. Человек связывает собой чувственный мир и Бога, принадлежа телом к первому, а духом ко второму. Душа не просто "я", но единое духовное и бессмертное начало, образующее сущность

человеческой личности. Это "я" имеет три ока: *oculus carnis*, *oculus rationis*, *oculus contemplativus* (око телесное, око умственное, око созерцательное). При помощи первого оно видит чувственный мир, в результате чего мы имеем, по мнению Гуго, ощущения и образы, это мост, перекинутый от тела к духу. С помощью второго глаза душа, обнаруживая в себе божественное присутствие, понимает мир, создает науку ("сциенцию"). Наконец, при помощи третьего глаза она возносится к Богу и созерцает чистую Красоту. Трехокому познанию соответствует

тройственная структура объекта, отсюда три сферы и три ступени постижения: 1. *cogitatio* — поверхностный и приблизительный взгляд на вещи, события; 2. *meditatio* — в определенном смысле освобожденная рефлексия; 3. *contemplatio* — интуиция глубокая и понимающая, а также предельно интенсивная мысль.

5.3. "Дидаскаликон" и мистика

И светские науки (культивированные согласно собственным методам) и сакральная наука подчинены

теологии, а, значит, мистике. Уместно здесь подчеркнуть иерархичную структуру реальности, нижняя часть ступеней лестницы одолевается разумом, верхняя — верой. Есть вещи существенным образом рациональные, а значит, постижимые разумом и только разумом: в математических формулах, логических принципах и диалектике. Есть второй ряд вещей и соответствующих им вероятностей истин, каковыми являются исторические законы; здесь разум сотрудничает с верой, наконец, есть вещи сверхрациональные, то есть превосходящие по своей размерности

разум, это специфический и
уникальный объект веры. В
согласованных действиях разума и
веры очевидно превосходство
последней как завершения всех
человеческих усилий, в которых
участвует и божественная мощь. На
этом последнем взлете раскрывается
внутренний человек как образ
Троицы в мистерии молитвы и
созерцания. Хорошо, по мнению
Гуго, что Бог представляется как
таинственный и, если обнаруживает
себя только частично, то лишь затем,
чтобы не иссохло сердце
человеческое, не отчаялось в своих
поисках.

Шотландец Рихард (умер в 1173 г.) углубил представление о мистической жизни, став преемником Гуго и приором Сен-Викторской школы. По мнению этого мистического неоплатоника, если вера говорит, что есть один лишь Бог, вечный и несотворенный, что Бог един в трех лицах; если разум ищет и не находит разумных оснований веры в мире меняющегося и преходящего, то здесь приходит на помощь мистика, которая, отталкиваясь от "когитацио", находит искомое в "контемплацио", в созерцании. Приуготовленная аскезой, окрепшая в добродетели, душа растворяется в

Боге. Продвигаясь по ступеням созерцания, она расширяется, преодолевая сама себя, чтобы преобразиться в Боге.

Мистериозный момент школы Сен-Виктора проникал во все научные, философские и теологические изыскания, символизируя собой кульминацию интеллектуальной и моральной жизни.

6. ПЬЕР АБЕЛЯР

6.1. Жизнь и сочинения

Абеляр — наиболее представительная фигура XII века, как Ансельм д'Аоста — монблан XI века. К его работам мы неизбежно приходим, когда ищем исторический исток техники, метода, с помощью которого крупные университетские школы XII века получили наиболее полный теологический синтез. Его жизнь была наполнена страданиями, а сочинения изобиловали критическими ферментами, новыми методологическими указателями. "Неведомым склоном средневековья — средневековья нехоженных троп, спорщиком и новатором" назвал Абеляра А.Крокко. В замкнутых и

неподвижных культурных структурах, Ригористических традиционных схемах он попытался пробить брешь, чтобы дать развитие и новую жизнь исследованиям гуманистического толка.

"История моих бедствий" Абеяра — автобиография с историческим профилем, необычайно человечная, живая, захватывающая. Он родился в Ле Пале, близ Нанта, в 1079 году. Сын военного, он перенял от отца любовь к литературе, учился у Росцелина, Гильома де Шампо в Париже и Ансельма в Лане. Но наш кроткий ученик часто оставался

неудовлетворенным прослушанными лекциями, особенно, о природе универсалий и их диалектического применения. Его называли назойливым учеником, а Ансельм из Лана позже сказал о нем, что "блестящий доцент обладал острым языком, впрочем, бедным понятиями и пустыми мыслями. Он походил на огонь; воспламенившись, он наполнял комнату дымом, но не освещал ее. Нельзя не признать, что, будучи в его тени, мы не находили себе покоя. Но когда начиналось обсуждение его лекций, многие из наиболее сильных его учеников шумно возмущались". После

неоднократных попыток открыть свою школу ему все же удалось это сделать на холме святой Женевиьевы в Париже. Это был настоящий триумф, школа быстро наполнилась студентами-почитателями. В 1114—1118 гг. он возглавил кафедру школы Нотр-Дам, из которой вскоре родился свободный Французский университет, мощный центр светской и духовной культуры, под крышу которого начали стекаться одаренные молодые умы со всей Европы.

К этому же периоду относится драматическая история его любви к молодой Элоизе, в печальном финале

которой она приняла постриг, и он стал монахом. На Соборе в Суассоне в 1121 г. его тезисы по поводу тайны Святой Троицы были осуждены, а на Соборе в Сансе в 1140 г. отвергнуты и другие положения, относительно логики и роли рации в исследовании христианских истин. Направляясь с апелляцией к Папе с надеждой на более взвешенную оценку его мнений, он, усталый и изможденный, делает остановку в Ключни, где встречает радушный прием преподобного Пьера. Здесь, в момент сосредоточенной молитвы, его настигает смерть. Это случилось в 1142 году. На могиле Абеяра в

Параклете преподобный Пьер произнес эпитафию: "Французский Сократ, величайший Платон Запада, современный Аристотель, великий спорщик и диалектик всех времен, властитель умов, гений многогранный, тонкий и проницательный; все превозмогал он силой разума и искусным словом: таким был Абеляр".

Когда, спустя двадцать лет, умерла Элоиза, во исполнение ее последней воли, она была похоронена в одной могиле с тем, с кем ее разлучила судьба.

Каталог книг беспокойного философа делится на три сектора: логика, теология, этика. 1. "Литературные глоссы" (комментарии к Боэцию, Порфирию и др.), "Диалектические интродукции", "Диалектика" и пр. 2. "Христианская теология", "Введение в теологию". Надо отметить, что именно Абеляр впервые употребляет термин теология в значении синтеза христианской доктрины. До него, включая и Августина, термин означал языческую или философскую рефлексию божественного. Методологическая работа "Да и нет" включает в себя

сентенции отцов церкви и Священного писания по 158 теологическим проблемам. 3.

"Познай самого себя", "Диалог между философом, иудеем и христианином" и др. Кроме того, автобиография, его переписка с Элоизой и "Поэзия" не оставляют сомнений в том, что Абеляр — великий писатель своего века.

6.2. "Сомнение" и "правила исследования"

Стимул, пробуждающий научный поиск, исследование, ведущее к

истине, по мнению Абеляра, — сомнение. Эта формула подчеркивает проблемный характер мысли как философской, так и теологической. Впрочем, сомнение лишь исходный пункт исследования — его не следует абсолютизировать. Речь идет о пути, о методичном сомнении, постоянном критическом контроле, проверке текста, неважно какого, — философа, святого Отца или Священного писания. Но как одолеть сомнение, выйти из противоречий и приблизиться к истине?

Первое правило — подвергнуть текст анализу, выяснив смысл терминов во

всех их историко-лингвистических оттенках. Понимание текста, — пишет Абеляр в работе "Да и Нет ", — может быть затруднено непривычным употреблением терминов, а также их вариативностью и полисемией. Анализ должен установить, причины этой вариативности в связи с обстоятельствами возникновения текста, а также мотивами побудившими автора высказать именно данный текст, являющийся его "языковой собственностью".

Второе правило — четкое установление аутентичности текста,

как относительно автора, так и случайных подстановок и интерполяций.

Третье правило — проверка сомнительных текстов путем сличения с подлинными текстами в рамках целого корпуса сочинений автора. Важно при этом не смешивать привнесенные мнения с личной точкой зрения автора и, что нельзя забывать, недопустимо интерпретировать как решение то, что автор ставит лишь как проблему, гипотезу.

Ясно, что это — общие критико-экзегетические нормы научного исследования, хотя Абельяр убежден, что не всегда их правильное применение гарантирует понимание смысла священных текстов. Никогда не отказываясь от критического угла зрения, мы должны помнить и признавать границы нашего ума в теологическом дискурсе, оставляя место для авторитета традиции, безусловность которой ненарушима.

6.3. Диалектика и ее функции

Абеляр склонен отличать диалектику от софистики, дегенеративной формы дискурса, ибо она претендует на объяснение всего сущего убогими доводами и в своем словоблудии дискредитирует диалектику, освященную авторитетом церкви. Диалектика, в его понимании, скорее, логика, выстроенная в классическом духе, незаменимый инструмент в ситуации диспута. Она помогает отделить истинное от ложного, ибо в формально-логическом смысле устанавливает базовые правила научного дискурса. Мы не сможем, говорит Абеляр, отразить атаки еретиков и

неверующих, если не научимся
ниспровергать их возражения,
разоблачая софизмы и обеспечивая
триумф истины над ложными
доктринами непобедимыми
доводами.

Диалектика подвергает анализу
термины языка, находя их значения и
функции соответствия обозначаемым
вещам, способ их вхождения в
структуру дискурса. Диалектика,
таким образом, выступает как
"scientia sermocinalis", философия
языка, устанавливающая отношение
vox et res, имен к вещам и
наоборот. Это необходимо, чтобы

воспрепятствовать болтовне о несуществующем или о том, что мало знакомо, не до, а после приличествующей делу проверки. Контроль за семантической связью терминов с реальностью, обозначаемыми объектами — первая из задач диалектики. Проблема универсалий, по Абельяру, пробный камень ее.

Вникнуть и грамотно решить проблему "*res et vox*" (вещь и имя) важно для сохранения равновесия между ошибочными позициями преувеличенного реализма и номинализма, фрагментаризма.

Радикал, без меры верящий в объективность универсалий, летит вниз, ибо утрачивая реальность отдельного и единичного. Тот же, кто не видит леса за деревьями, доверяя лишь единичному, впадает в эмпиризм, грех которого в убогой описательности. Абеляр преодолевает такой радикальный дуализм, утверждая реализм критический. Это значит, что универсалии суть понятия ментального дискурса, выраженного в устной форме, который восходит к абстрактной природе нашего ума и рождает своего рода "интеллектум" вещей, то есть сами вещи обретают

функцию обозначать "общий статус" множественности субъектов. Именно поэтому универсалии не пустые вербальные формулы, но ценные логико-лингвистические категории, образующие мост между миром мысли и миром бытия. В горизонте логических правил и умеренного реализма естественной видится задача диалектики как науки о бдительном надзоре над всяким пишущим или читающим, надзоре, который предупреждает об опасностях как слева, так и справа (своего рода регулировщик движения по узкому мостовому проезду). Диалектика должна показывать

возможности продуктивного синтеза, сохраняющего доктринальную аутентичность, т.е. верность основной теории.

6.4. "Рацио" и его роль в теологии

Абеляр поднимает роль диалектики, ибо доверие к ее логическим правилам конкретизирует возможности рацио (разума), его эффективную спекулятивную потенцию, если он умеет воздерживаться от крайностей и легкомысленных обвинений. Культивируя диалектику, Абеляр

культивирует рацию. Рацию предстает как своего рода критическое осмысление тезисов, утверждений и их принятие не силой авторитета, выдвигающего их, а исключительно на базе внутреннего содержание сознания и его аргументов в их самоподдержке. Диалектический, или критический, разум — разум вопрошающий, находящийся в непрерывном поиске.

Распространение и применение разума во всех сферах практики не означало для Абеяра умаления авторитета Писания, — хотя современники нередко воспринимали это как

десакрализацию христианских истин. Он полагал, что между разумом человеческим и божественным Логосом есть место для критического радио. Элоиза, разделявшая позицию своего возлюбленного, писала, что без этого радио Библия — все равно что зеркало перед слепым. Не для профанации, но для лучшего понимания христианских истин оттачивал острие радио Абельяр. Цель разума стать подобным божественному Логосу. Сознывая свои границы, разум способен понять некоторые христианские истины, кажущиеся абсурдными. Не

разум поглощает веру, напротив, вера включает в себя разум. Философский дискурс не подменяет собой теологического, но делает его приемлемым, способствует усвоению. Абельяр разделяет два понятия — понимать и принимать. Первое достигается при помощи разума и веры, второе — божественный дар. Он нисходит на тех, чье сердце открыто Благодати и ее тайнам. Разум необходим, поскольку механическое повторение сакральных формул — это не вера, а нетребовательность и неkritичность, которые унижают верующего. Благодать, "*donum Dei*",

необходима для срастания сознания с высшими истинами в качестве гарантии неотпадения его от Бога.

Ясно, что рацио доступен более широкий горизонт, нежели фидес (вере), но противопоставление их, по Абеляру, невозможно, напротив, необходима континуальность. Он сам, наш придворный учитель, был символом преемственности между античной мудростью (в которой платонизм был чем-то вроде пред-откровения) и христианством.

6.5 Фундаментальные принципы этики

Нравственной жизни Абеляр посвящает трактат "Познай самого себя", где не скрывает своих сократических симпатий. Эта самая философская (и одновременно логическая) его работа с очевидностью показывает, что центр действий и намерений человека — его сознание. Нельзя, по его мнению, называть грехом саму волю или самое желание, грех, скорее, рождается из согласия сознания с волей или желанием.

Инстинктивный план человеческой жизни должен быть отделен от сознательного и рационального. Склонности, импульсы, естественные желания возникают спонтанно, они суть "данности" для разума. Инициатива субъекта, его намерения и прожекты, лишь они в собственном смысле моральны. "Негрешно желать женщину, но грешно подыгрывать инстинктам; сексуальное желание не грех, но достойно осуждения согласие, данное вожделению", — говорит Абеляр.

Акцент на интенциональном моменте как определяющем факторе моральной жизни имеет тройной прицел. Первую мишень можно определить как интериоризация моральной жизни, воспитание умения концентрироваться на внутренних состояниях души, дающих исток добру и злу. Здесь он выступил против так называемой легалистической этики, достаточно распространенной в XII веке, кодифицированной в "Книге наказаний". Это пресловутая казуистика, где расписаны все прегрешения и что за каждое из них полагается. Такая типология

проступков, внешне описательная, по мнению Абеяра, дезориентирует человека, лишая его духовной инициативы. Ценность интенциональной теории Абеяра состоит именно в указании на опасность редукции морального плана поступков к внешней их форме, где внутреннее пространство сужается до исчезновения.

Второй целью Абеяра было показать, что наше тело не заражено в своей основе пороками (похотью, алчностью и т.п.), присутствие в нас зла не неизбежно, а потому нет никаких оснований презирать

земную жизнь. Телесные структуры, человеческие страсти и склонности не несут сами в себе греха, между грехом и волей нет фатального сцепления. Пьер Абеляр ставит под сомнение антропологическую теорию дуализма, пессимистически оценивавшую способности человека. Он возвращает человеку всю ответственность за его инициативы и действия.

Третий момент мы обнаруживаем в контрасте абеляровского подхода с общераспространенным: как тогда, так и сегодня очевиден вред чисто осудительных оценок поведения,

поиск козлов отпущения при полном отсутствии понимания намерений и целей поступков. Многие люди, говорил Абеляр, склонны судить по тому, что лежит на поверхности, не затрудняя себя лишними вопросами, что за этим скрывается, не видя за действием побуждения. Один лишь Бог, знающий не столько действия, сколько дух-двигатель поступков, по правде оценивает наши намерения и вину нашу, наказывая судом праведным и безошибочным.

Поскольку абсолютный имманентный закон моральности, по Абеляру, конституируется

индивидуальным сознанием, его этику иногда называют субъективистской. В действительности это не совсем так. Интериоризация моральной жизни у него не самоцель, но всегда дана как альтернатива объективному моральному плану, то есть она дана на фоне уже нам известного "*lex divina*" (Божественного закона). Если актуально моральность поступка определена изнутри, то правило и мера его адекватности — божественным источником.

6.6. "Intelligo ut credam"

Если мысль Ансельма в эпилоге звучала бы как "верю, чтобы понимать", то для Абеляра было точнее — "понимаю, чтобы верить". Логика, или диалектика, — наука автономная, а значит, рациональна и философия. Однако конец философского пути — это Бог. Рационализм не слуга теологии, ибо развивается самостоятельно, отрабатывая свои инструменты и цели. Но в конечном счете творения разума служат лучшему пониманию истин веры. Для обоих философов именно божественное откровение сообщает разуму содержательность. Однако Абеляр, в отличие от многих своих

современников, не думал, что разум способен дать исчерпывающие дефиниции. Все рассуждения философов, теологов, Отцов церкви суть их мнения, более или менее авторитетные, но никогда не окончательные. Отсюда бесконечные конфликты с авторитетами церкви. Что важно, так это то, чтобы экзегетические споры углубляли понимание проблем, но не блокировали их.

6.7. "Грамматические" штудии и "диалектика"

В IX—XII веках культивировались так называемые "грамматические" штудии. Войти в мир лингвистических знаков было целью Шартрской школы, для которой проблема *vox et res*, соотношения имен и вещей, была одной из центральных. Поэтому с полным основанием Иоанн Солсберийский, ученик Бернара Шартрского, заявлял, что "грамматика — это колыбель любой философии". Медленный переход от *auctoritas* (авторитета) к *ratio* (разуму), проходивший не без участия грамматологов, сопровождался шумной реакцией протеста традиционалистов, для

которых слово Библии или Отцов церкви было неприкосновенным в своей святости, безусловной нормой жизни, а не инструментом профанных грамматических манипуляций. Святой Петр Дамиани (1007—1072) говорил, что тот, кто начал эти штудии, был дьяволом.

6.8. "Сентенции" Петра Ломбардского

XII век стал веком теологических систематизации, поиском определенного единства экспозиции христианских истин в рамках

католической доктрины. Ответом на требование эпохи согласовать между собой различные интерпретации библейских текстов стали так называемые "Суммы", или "Сентенции". Они вошли в обиход наподобие энциклопедий, ведь доступ к рукописям был затруднен, по понятным причинам.

Среди этих "Сумм" "Сентенции" Петра Ломбардского имели фундаментальное значение для средневековой философской культуры, став предметом множества комментариев. Петр Ломбардский родился близ Новары. Начав

обучение в Болонье, он продолжил его в Париже, в Школе Сен-Виктора. В 1140 году он начал преподавать в кафедральной школе, в 1159 году мы находим его уже епископом Парижским, впрочем, через год, в 1160 году он умер. Кроме "Комментария к посланию святого Павла", "Комментария к псалмам", он написал в 1150—1152 гг. свои знаменитые книги "Сентенций".

Первая книга излагает тему Бога, единого в трех лицах. Вторая — о Боге-творце, благодати и первородном грехе. Третья посвящена инкарнации, теме

воплощения, добродетелям и заповедям. Четвертая — о тайнах, смерти и страшном суде. Речь идет, как видим, о компендиуме христианской доктрины, составленном на основе Священного писания и святоотеческих преданий. Среди церковных авторитетов: Августин, Иларий, Амвросий, Иероним, Григорий Великий, Кассиодор, Исидор, Беда и Боэций. Часто цитируется "О православной вере" Иоанна Дамаскина, работа, переведенная на латинский язык в 1151 году Бургундием Пизанским. В работах Петра мы находим идеи сенвикторской школы и Абеяра. Как

и Гуго, Петр убежден, что ничего лучшего, чем этот мир, Бог и не мог создать (иначе думал Абельяр). Не следует думать о Петре как об оригинальном мыслителе, но его компиляции впитали в себя решительно все предшествующие течения. Кроме того, его комментарии отличает превосходное чувство равновесия. Он признает все права разума, но никогда не доходит до того, чтобы подчинить ему веру. Возможно, это чувство меры и стало причиной невероятного успеха его "Сентенций".

По мнению Петра Ломбардского, от сотворенного мы неизбежно должны прийти к Богу. В чертах самих вещей мы видим отражение святой Троицы — в их формах, единстве, упорядоченности. Свобода нашей души принадлежит как разуму, так и воле. Воля свободна, ибо может выбирать между одним и другим. Разум также свободен, он судит, выступает в роли арбитра, ибо воля не всегда рассудительна в выборе между добром и злом. Это именно выбор, поскольку нет понуждения по отношению к разуму и воле, которые видят и оценивают самостоятельно. Именно поэтому наказание за

греховное деяние — и сам грех — это настоящее зло для человека. Поэтому также, человек, выбирающий благо, нуждается по неизбежности в божественной благодати, которая всегда беспричинна и бескорыстна, ибо она вне человеческой логики. Возможно, это дало повод Вальтеру Сен-Викторскому назвать Петра "опасным диалектиком", несмотря на его чувство меры. Впрочем, в 1215 году Папский Собор признал позицию Петра соответствующей духу христианства.

6.9. Иоанн Солсберийский: границы разума и авторитет веры

Характерной для второй половины XII века фигурой был Иоанн Солсберийский. Он родился в Англии около 1110 года, но учился в Школе Сен-Виктора в Париже. Он считал себя учеником Абеляра: "Коленопреклоненный, я перенял у него начальные сведения, касающиеся логического искусства и жадно впитывал в себя все, что исходило из его уст", — вспоминал он. Спустя несколько лет, проведенных при папском дворе, он

вернулся на родину, где стал секретарем архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета, которому он и посвятил свои "Металогикон" и "Поликратикус". Борьба между Бекетом и Генрихом II закончилась, как часто случалось, закланием епископа. Иоанну пришлось вернуться во Францию, где в сане шартрского епископа он через четыре года умер, в 1180 году.

Читатель Цицерона, знаток аристотелевской логики и топики, он был страстным защитником гуманистического образования. С такой же страстью Иоанн критиковал

полузнаек, полуневежд, разносчиков псевдокультуры, пускающих по ветру увядшие листья слов, бесплодные, как сами авторы. "Полезность словесного искусства прямо пропорциональна степени продвинутости познания", — говорил Иоанн. Задача логики не в том, чтобы пустословить о дефинициях и универсалиях, но в том, чтобы вооружить каждую отрасль знания логическим инструментарием.

Не будучи скептиком, Иоанн высоко оценивал так называемый критерий вероятности знания, о котором

немало говорил Цицерон.

Пробабилизм, ориентация на вероятное, но не на абсолютное, как бы боится от словоблудия так же, как и от догматизма. "Предпочитаю сомневаться вместе с академиками во всем и каждом, чем придумывать важные дефиниции по поводу того, что остается скрытым и непонятным", — писал Иоанн. Ясно, что ученые христиане чувствовали свою близость к сдержанности академиков, ведь полнота познания универсальности бытия дана лишь Богу; человек должен стремиться разумом и верой постичь все ему доступное, но и иметь мужество

признать существование проблем, превышающих размерность его разума. К последним относятся вопросы о происхождении души, провидения, случая и свободной воли, вопрос о бесконечности чисел и делимости бесконечного, проблема универсалий и подобные им. Иоанн далек от мысли о том, что эти проблемы не подлежат обсуждению, он говорит лишь о бессмысленности абсолютных решений и дефиниций в этих случаях. Намек на разделение истин разума и истин веры впоследствии откristаллизуется в одну из характеристических черт английской схоластики.

Политические взгляды церковного дипломата Иоанна Солсберийского сформулированы в работе "Поликратикус". У общества есть душа (авторитет церкви) и тело (гражданское общество).

Гражданская власть подчинена церковной, согласно объективному закону, основание и гарант которого — Бог. Когда этот объективный порядок вещей нарушается, тот, кто его попирает, превращается в тирана. В этом случае, неподчинение тирану не только законно, но и его убийство оправдано. Закон только тогда закон, когда он воплощает волю к справедливости и правде.

Беспристрастие — закон Бога — требует, чтобы юридически люди были равны в равных обстоятельствах, так, чтобы каждый получил свое по заслугам. Есть законы, по мнению Иоанна, которые обладают вечной ценностью, обязательны для всех народов и для всех времен. Не счесть подобострастных льстецов, которые чтобы снискать милость готовы ставить монарха вне закона. Однако, читаем мы в "Поликратикусе", авторитет властителя обязан авторитету закона, и никак не наоборот. Нарушение закона ведет к

заслуженной каре, тиран достоин
участи тирана.

Глава шестая

"ДУЧЕНТО " И ВЕЛИКИЕ СИСТЕМАТИЗАЦИИ РАЗУМА И ВЕРЫ

1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ И КУЛЬТУРНАЯ СИТУАЦИЯ

1.1. Политико-социальная ситуация и церковные институты

Золотым веком теологии и философии стала эпоха "дученто" (от 1200 г. и далее). Играли немаловажную роль набиравшие силу университеты, монашеские ордена францисканцев и доминиканцев. Философские сочинения не без их помощи проникали в широкие социальные слои. Новая литература знакомит вновь с физикой и метафизикой Аристотеля, первоначальная редакция которых становится известной только теперь.

В социально-политическом смысле это период зрелых коммун и крепнущей буржуазии. Попытка Фридриха II восстановить империю провалилась: сильным было сопротивление автономных княжеств. Папская теократия во главе с Иннокентием III посягала на всю полноту власти. Католическая вера проникала во все социальные слои западного общества. Это был также период кризиса исламского мира, моментом которого было падение Константинополя под натиском крестоносцев в 1204 году. Начался культурный диалог.

Церковные институты пополнились двумя влиятельными орденами — доминиканским и францисканским. В отличие от монашеских орденов прошлых веков, монахи периода, о котором идет речь, не прятались в пустынях и пещерах, но разворачивали свою активность прямо в городах. Монастыри иногда становились центрами экономической, религиозной и культурной жизни; аскеты осуждали их, призывая к суровости жизни и нестяжательству, однако новые движения остановить было невозможно.

2. АРИСТОТЕЛИЗМ АВИЦЕННЫ

2.1. Авиценна: личность и сочинения

Блестяще образованный персидский философ Авиценна (Ибн-Сина) представил взору европейских теологов и ученых начала XI века первую систематическую форму аристотелизма. Он родился в предместье Бухары в 980 году, а умер близ Амадана в 1037 году. Множество его работ были переведены на латинский язык во второй половине XII века. Наиболее известная работа

"Книга исцеления" в 18 томах включала в себя "Логику", "Риторику", "Поэтику", "Физику" (в восьми частях, шестой была книга "О душе") и "Метафизику", которую завершил уже в 1180 году в Толедо Доминик Гундисальви.

Это был первый грандиозный спекулятивный синтез в рамках классической культуры, который дал мощный импульс развитию западной философии. Он стал авторизованным комментарием аристотелевской философии во всей ее полноте, более того, лучшим и даже единственным. Странно, но Стагирит вряд ли

признал бы в Авиценне верного своего ученика. Но, возможно, и сама эта неверность — ироническая улыбка истории — подыграла успеху Авиценны. Пред суровым взором христианина оказались в тени две вещи: мнение Аристотеля о возникновении вещей и мира и о боге. Лаконизм или просто молчание Стагирита по этим вопросам в подаче Авицены предельно упростили интеграцию Аристотеля с неоплатонической теодицеей. И в самом деле, нельзя не заметить неоплатонический обжиг аристотелизма Авиценны, к тому же, с чертами исламской религии. Такой

любопытный симбиоз не вызвал ни малейшего смущения и был принят с энтузиазмом европейской христианской средой: неоплатонизм древних уже был ассимилирован патристикой, а ислам имел в себе немало общих с христианством истин.

2.2. Бытие возможное и бытие необходимое

Из необъятного литературного наследия великого перса в диапазоне от медицины до логики, от физики до музыки, от эзотерики до религии

мы выделим лишь те тезисы, которые в XIII веке были подхвачены Фомой Аквинским и Дунсом Скотом. Назовем это условно "Латинским Авиценной".

Прежде всего, Авиценна отличает существо от сущности. Первое конкретно, второе абстрактно. Например, люди — существа, но человечество и человечность образуют уже сущность. Первые существуют как факт, второе предсуществует, ибо "естьность" вещей — "квид эст *quid est* — самодостаточна, т.е. не связана ни с существованием, ни с

несуществованием, ни с
необходимостью, ни с
возможностью. "*Equinitas est tantum
equinitas*", — *ens* и *essentia*
(существование это одно, сущность
другое, к первому само по себе не
сводимое).

Чтобы понять сущее реально,
необходимое следует отличать от
возможного. Реально сущее в виде
факта, которого могло бы и не быть,
называется возможно сущим, ибо оно
не имеет в самом себе основания
бытия. Необходимо сущее всегда есть
и не может не быть, ибо оно само
себя обосновывает и оправдывает.

Это Бог, естественным образом, он отделен от мира, возможно и актуально существующего. "Бытие необходимое, — писал Авиценна, — единственно, а потому изначально, оно есть первопричина и первоначало... ясно, что все, находящееся вне его самодостаточной сущности, всего лишь возможно в отношении к своему существованию, а потому каузально. Это и есть основание того, почему цепь причинно обусловленных вещей приведет к необходимо сущему.

2.3. "Логика генерации" и влияние Авиценны

Так каково же отношение между миром и Богом? Каково отношение свободы к необходимости, идет ли речь об эманации или о творении? В ответах Авиценны на эти вопросы можно заметить влияние как Аристотеля, так и неоплатонизма. Все в мире сущее возможно и необходимо вместе: возможно, ибо актуальность его существования не вытекает целиком и полностью из его сущности, но и необходимо, ибо Бог, которому оно обязано своим

существованием, не может действовать иначе как в согласии с природой. Бог, понятый по-аристотелевски как мышление о мышлении, порождает необходимым образом перворазум, интеллигибельное начало, от которого исходит второй, третий разум по нисходящей. Здесь очевидно неоплатоническое влияние: десять ступеней, где каждая — непосредственная причина нижеположенной.

Десятая разумная сила, в отличие от других, не порождает новую реальность, но воздействует на мир

земной, будучи под девятым лунным небом, как онтологически, так и гносеологически. С онтологической точки зрения, это начало множественности и изменчивости, структурирующее подлунный мир на материю и форму, индивидуализируя все земное. Перед нами нечто вроде гилеморфической композиции Аристотеля, переосмысленной на неоплатонический лад. То, что Дает формы первой материи подлунного мира, это десятая разумная сила, а среди ее форм и бессмертные души, растворенные в телах.

С гносеологической точки зрения, этот разум обеспечивает переход от потенции к акту, от пассивного состояния интеллекта к осознанному действию индивидуума. То же происходит путем иррадиации первоначала (благодаря чему есть интеллект обычный) путем абстрагирующей действительности при помощи универсальных понятий (активный интеллект), а также через восхождение индивидуального интеллекта к высшему, что доступно в виду предельной сложности лишь избранным (святой интеллект) . Во всех этих контактах с высшим единственно активным интеллектом

человеческая индивидуальность и

персональное начало остаются нетронутыми.

Идеи Авиценны оказали заметное влияние на Фома Аквинского (разделение на сущее и сущность), Бонавентуру (множественность индивидуальных форм, духовная, чувственные и вегетативные формы), Дунса Скота (теория сущностей). Однако помимо отдельных тезисов, можно говорить о счастливой судьбе учения Ибн-Сины, ведь он едва ли первым попытался гармонизировать аристотелевскую философию с исламом, следовательно, в глазах христиан, и с некоторыми

фундаментальными христианскими тезисами, разрушив тем самым предрассудок об их несовместимости. Именно на эту удачу, как на компас, были ориентированы последующие попытки найти новое диалогическое пространство.

3. АРИСТОТЕЛИЗМ АВЕРРОЭСА

3.1. Фигура и сочинения

Если для Авиценны не существовало особой проблемы совместимости аристотелизма с истинами

исламской веры, то иначе дело выглядело для Аверроэса. Его "Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией" остался незамеченным своей эпохой. Аверроэсом была предпринята попытка уточнить границы знания и веры, при этом его вера в силы разума такова, что границы почти исчезают. Разумные доводы приводят его к убеждению в вечности мира и к отрицанию бессмертия индивидуальной души. Ясно, что эти тезисы не могли не вызвать ожесточенных споров и реакции церковных властей.

Философ родился в Кордове в 1126 году (в сердце мусульманской Испании, где на протяжении восьми веков арабская культура, скорее, философская, чем научная и литературная, переживала едва ли не самый плодотворный период своего развития). Аверроэс был юристом, медиком, и вместе с тем он необычайно знаменит как комментатор Аристотеля, который передал мыслителям позднего средневековья метафизическую проблематику небывало высокого уровня. Его называли даже "богом комментария". Аверроэс оставил три типа комментариев: "Средний

комментарий" (свободный парафраз на тексты без тесной увязки), "Большой комментарий" (к "Физике", "Метафизике", "О душе", "О небе" и "Первой аналитике", где текст комментируется от параграфа к параграфу. Здесь он полемизирует с Авиценной и его интерпретацией, полагая, что на протяжении 1500 лет никто не понял, что во всем сказанном Аристотелем нет ничего случайного, недостойного внимания. Разве не изумительно, что все это соединилось в одном человеке. Позже Данте выразит это мнение знаменитой формулой: "Учитель тех, кто знает". "Большой комментарий"

был чрезвычайно популярен, хотя другие работы Аверроэса (трактаты "Относительно связи между религией и философией", "О соединении человека с деятельным разумом", "Вечность мира") прошли мимо современников. Некогда обласканный вниманием монархов мыслитель попал в опалу и умер в Марокко в 1198 году.

3.2. Примат философии и вечность мира

Убежденный в истинности аристотелизма, Аверроэс

скрупулезно собирает по крупицам алмазы мудрости Стагирита, показывая, что философия не просто независима от теологии и религии, но владеет привилегией обладания истиной. "Теория Аристотеля, — говорит он, — совпадает с высшей истиной", сам Аристотель ниспослан нам Божественным Провидением, ведь благодаря ему мы знаем все доступное знанию. Защищаясь от обвинений в неверии, он подчеркивал, что расхождения между философами не те же самые, что между теологами, первые возникают из разных интерпретаций, вторые — из несовпадения сущностных

принципов, отрицаемых одними и защищаемых другими. В подобных спорах лучше держаться на стороне философов, ибо нельзя, будучи разумным существом отказываться от природного права использовать свой разум. Если правда то, что и философия и религия учат истине, значит, разногласия между ними не могут касаться главного. В случае контраста необходимо толковать религиозный текст в свете требований разума, ведь истина одна, и она разумна. Нет двойной истины, а та единственная представлена в Коране несовершенными символами, ибо она приспособлена к умам

посредственным и невежественным, адекватное ее выражение дает лишь философия во всей своей строгости.

Вопреки Авиценне Аверроэс подчеркивает, что вечный двигатель и небесные двигатели, будучи интеллигибельными силами, рефлектируют, думая о себе, приводят в движение все как финальные причины, но не действующие. Движение, которое обеспечивает единство универсума, вечно и по финальной своей природе ведет все к совершенству. Этот тезис о вечности мироздания великолепно вписывается в аристотелевское

понимание Бога как мышления о мышлении, то есть вечной и необходимой активности.

3.3. Единство человеческого интеллекта

Тезисы о примате философии и вечности мира должны быть дополнены третьим тезисом об идеальном единстве интеллекта потенциального. Лишь ему Аверроэс склонен приписывать бессмертие, чего лишен интеллект индивидуума. В самом деле, мы способны формулировать универсальные

принципы не благодаря
индивидуальному началу в нас,
которое есть в итоге телесная форма,
а благодаря нашей принадлежности
ко всеобщему. Именно поэтому
Аристотель говорит об интеллекте
как об обособленном, бесстрастном,
неизменном. Если бы он был
индивидуализирован, то ему был бы
заказан путь к универсальному, а
значит, к знанию. Таким образом,
человечество едино в своей
разумности, несмешанной с
материей. Так как же отдельно
взятый смертный знает нечто? И в
каком смысле можно говорить об
индивидуальном познании?

Возможный интеллект познает в процессе перехода от потенции к акту, именно поэтому он всегда нуждается в божественном разуме, который, будучи всегда активен, побуждает к активности других. Подобно свету, говорит Аверроэс, приводящему в движение все потенциально сущее, разум приводит к действию все идеальное настолько, насколько материальный интеллект может это принять. Впрочем, активный интеллект не действует напрямую на потенциальный интеллект, но внедряется через фантазию и воображение, чувственность которых позволяет

принять лишь потенциальные формы универсалий. Это чувственное воображение, на которое воздействует божественный интеллект, будучи вполне индивидуальным, и есть чувственное индивидуальное познание. Однако это лишь знание потенциальных универсалий, актуализация которых возможна при участии божественного интеллекта, воздействующего на потенциальный интеллект человека, который един для всех человеческих созданий, и становясь актуальным, он обнаруживает свою уникальность, сверхиндивидуальность и

сверхматериальность. Таким образом, познавательный акт отдельно взятого человека связан одновременно с чувственной фантазией и сверхиндивидуальностью универсального как такового. Ясно, что здесь Аверроэс пытается спасти знание, не исчезающее со смертью одного человека, оставаясь достоянием всего человечества. Это нечто вроде мира Идей, или третьего мира, то есть творения человеческого гения, переживающие нас, смертных, которые, суммируя с последующими завоеваниями, ведут к постепенной трансформации

потенциального интеллекта в актуальный, где и заканчивается история человечества. Этот мистический эпилог, о котором говорят религиозные учения, состоит именно в актуализации в муках созревшего потенциального интеллекта и слияния его с божественным, вечно актуальным и совершенным.

3.4. Следствия из тезиса о единстве интеллекта

Мы уже говорили о том, что положение об интеллекте возможном

и его единстве контрастировало с христианским тезисом об индивидуальном бессмертии. Ведь если возможный интеллект не является частью человеческой души, а только периодически связан с ней, значит, бессмертие выступает как сверхиндивидуальная реальность. Данте, высоко оценивавший Аверроэса как гиганта среди комментаторов, ставил его в один ряд с теми, кто "с телом душу мертвую случает".

В таком подходе можно различить две интерпретации — аскетическую по характеру и материалистически-

гедонистическую. Вегетативно-чувственная активность типична для души как формы тела. Но если для животных, говорит Аверроэс, такого рода активность — последняя граница органического развития, то в человеке вегетативно-чувственном прорастает иная сверханимальная активность к единению с интеллектом, чему и служит мистико-аскетическая практика. Между тем все, связанное с земной позитивностью, дано у него в гедонистическом ключе. Позиция натурализма вынуждает принять как истину тезис о распаде всего индивидуального со смертью. А

поскольку духовная активность сверхиндивидуальна, то вопрос о персональной ответственности человека, втянутого в суету мирского, уже не стоит. Доктрина на глазах теряет тонус, взамен появляются вялые рассуждения о вечных превращениях материи, рождении все тех же форм то здесь, то там, о циклически монотонном процессе, человек в нем лишь эпизодическое явление.

3.5. Первые осуждения аристотелизма

Новое оживление схоластических дебатов сделало очевидной необходимость более внимательного прочтения аристотелевских текстов, а также христианских тезисов. В университетском положении 1215 года мы находим своего рода запрет на публичные чтения "старых" работ Аристотеля по диалектике и логике, указание на то, что "Мета-Физика" и "Физика" больше отвечают духу времени. Наконец, по Распоряжению Григория IX в 1213 году аристотелевские работы были выведены из университетских программ. Поводом послужила студенческая забастовка,

продолжавшаяся 18 месяцев в защиту факультета Искусств и против факультета теологии. Проблема аристотелизма не осталась в стороне. Запрет накладывался до того момента, пока не будут откорректированы находящиеся в обращении сочинения Аристотеля. Однако этого так и не было сделано по причине сложности задания и неповоротливости членов комиссии. Впрочем, не сделанное по приказу было реализовано спонтанным образом в жарких спорах христианских мыслителей. Обозначились два пути: 1) христианское осмысление

аристотелевских тезисов, близкое к тексту, 2) усвоение Аристотеля через призму Августина. Первый — путь святого Фомы Аквинского, второй — святого Бонавентуры; общим для обоих был поиск гармонии разума и веры. Учителем Аквината был Альберт Великий, Бонавентуре предшествует Александр Гэльский, о них пойдет речь позже.

4. МОИСЕЙ МАЙМОНИД И ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Не только арабы оказали влияние на западную научную мысль, но и

евреи. Еврейские коммуны, рассеянные по всей арабской империи, стремились сохранить верность традиции (как по вопросу о монотеизме, так и идее творения из ничего). Еврейская религия, в основе своей совсем не чуждая арабской, испытывала влияние богатой арабской культуры, находящейся в фазе расцвета. Медик из калифов Кайрана Исаак Иудей (около 865—955 гг.) стал известен на Западе своими сочинениями, где неоплатонические идеи оказывались в тесном сплетении с медицинскими и физическими идеями.

В XI веке шумную известность своими работами приобрел испанский еврей Ибн Гебироль, латинское имя которого — Авицеброн (1021—1050/70). Среди схоластов была известна его книга "*Fons . vitae*" ("Источник жизни"), написанная по-арабски и переведенная на латинский Иоанном Ибн Дахут и Домиником Гундисальви. Влияние ее было таким, как если бы она была написана христианским автором. Ее основной пафос — в поисках гармонии разумным образом полученных выводов (близких к неоплатонизму) с постулатами

иудаизма. Авицеброн видит все субстанции, исключая Бога, образованными из материи и формы, в том числе и духовные. Такую доктрину принято называть гилеоморфическим универсализмом. Материя, как и форма, пронизаны неудержимой волей к единению друг с другом. Сам Творец способствует такому влечению. Все бытие охвачено тремя силами — материя и форма, с одной стороны, первая Сущность, с другой, наконец, Воля, третья сила между двумя первыми.

Более глубокой, рациональной и поэтому более влиятельной была

концепция Моисея Маймонида (1135—1204). Он родился в Кордове. Обструкция со стороны семейства Альмохадов вынудила его бежать из Испании в Марокко. Затем он живет в Палестине, остаток жизни проводит в Каире, занимаясь торговлей драгоценными камнями. Здесь пришла к нему слава философа, теолога и медика. Полностью отдать свое время науке он смог, став придворным врачом султана Саладина.

Моисей Маймонид — автор известной работы "Руководство по выходу из затруднений". В ней он

показывает, что разум и вера лишь на поверхности выглядят как взаимоисключающие. Возможно вполне разумное доказательство существования Бога, единства его бытия и бестелесности. Все прочее, мирское, то есть, то его нет, потому, не имея в себе основания своего бытия, оно отсылает к другому бытию, бытию необходимому. Маймонид не поддерживает Авиценну в его тезисе о вечности мира, считая позицию Аристотеля в этом вопросе неоднозначной. В свете концепции творения в мирском есть нечто высшее и большее, чем необходимое бытие, в противном

случае, мы отрицаем свободу Бога. Действующая и финальная причина универсума — Бог. Подобно Аверроэсу, Маймонид считает, что действующий интеллект един и отделен от человеческих умов, последние наделены лишь пассивным интеллектом. Действуя, люди сближаются с высшим интеллектом. Бессмертие не есть удел отдельного индивида: по смерти различия между людьми исчезают, остается лишь чистый интеллект. Человек бессмертен, но не сам по себе, а как часть активного интеллекта. Тезисы Маймонида всплывали позже не раз в

схоластических трактатах, когда выяснение границ между теологией и философией приводило к точке их абсолютного совпадения.

5. КАК ГРЕЧЕСКАЯ И АРАБСКАЯ КУЛЬТУРЫ ПРОНИКАЛИ НА ЗАПАД. ПЕРЕВОДЧИКИ И "КОЛЛЕГИУМ" ИЗ ТОЛЕДО

В XI веке Запад оказался под сильным влиянием восточной культуры. Античная наука была сохранена в лоне культуры ислама, магометане, по общему признанию,

прекрасно владели искусством управления государством и сложной военной техникой. Арабские слова семитского происхождения прочно вошли в западный лексикон, например, "арсенал", "адмирал", "тариф", "авария" и другие. Через арабские переводы западные народы возвращались к незамутненному источнику своей культуры — к греческой философии. Это случилось так. В VIII веке сарацины вели завоевательные войны на Сицилии, но когда в XI веке остров оказался в руках норманнов, ситуация оказалась максимально благоприятной для встречи культур.

Другим таким местом
взаимопроникновения идей стал
город Салерно. Здесь еще в IX веке
расцвела медицинская школа,
жители (в том числе, греки и евреи)
поддерживали тесные связи с
Востоком. В Салерно обосновался
Константин Африканский (1017—
1087), родом из Туниса. После
нескольких лет службы секретарем
норманнского конкистадора он
уединился в монастыре, где перевел
множество книг с арабского на
латинский, в том числе еврейских
авторов (Исаака Иудея, например),
писавших на арабском языке, родом,
как правило, из северной Африки.

Даже когда появились более точные переводы Герарда из Кремоны, переводы Константина не потеряли своего значения.

Арабы завоевали также Испанию (за исключением Леона, Наварры, Арагона). Однако в 1085 году Альфонс VI с помощью Кида завоевал Толедо, ядро которого составляло арабоязычное население, где немало было и евреев. Так из Толедо началось систематическое распространение арабской и греческой культуры.

Аделард Батский (1090—1150),
живший в Испании и на Сицилии,
математик по своим интересам,
перевел на латинский трактат
"Арифметика" перса Аль-Хорезми,
от которого и вошло в употребление
арабское числовое обозначение, хотя
по происхождению оно, скорее,
индийское. Забавно, что автор такого
грандиозного нововведения, человек
ренессансный и средневековый
вместе, не умел считать (деньги,
надо полагать). Не было ни
привычки, ни повода освоить счет.
Арабские цифры входили в обиход
достаточно медленно, и все еще
привычными были латинские,

образованные из следующих групп: десятки и двадцатки с буквой Х, сотни с буквой С, тысячи — М. В 1645 году Паскаль, посылая свою счетную машинку канцлеру Сэгэру, говорил о неудобстве этого типа счета. Сам термин "алгоритм" связан с именем Аль-Хорезми, обозначая ту же самую арифметику (Аль-Хорезми по латыни *Algorithmi*). Кроме прочего, Аделард перевел с арабского работы Евклида, сблизив латинский мир с геометрическими теориями великого грека.

В Испании сформировался другой переводчик — Роберт из Честера

(1110—1160), который перевел в 1143 году впервые Коран, затем в 1144 году алхимический трактат, в 1145 году "Алгебру" Аль-Хорезми, а также работы Аристотеля. Однако самым известным из переводчиков был Герард из Кремоны (1114—1187). Много лет Герард преподавал в Толедо арабский язык, будучи сам христианином.

В Толедо архиепископ Раймонд (1126—1151) организовал так называемый "коллегиум" переводчиков, среди которых известны такие имена, как Доминик Гундисальви, Ибн Дахут (Авендет), Иоанн Испанский.

Доминик перевел "Физику" и 10 книг "Метафизики" Аристотеля, "Метафизику" Авиценны, "Философию" Аль-Газали, "О науках" Аль-Фараби и "Источник жизни" Авицеброн. Толедская школа переводчиков сделала латинскую версию не менее 92 арабских работ. Перу Герарда из Кремоны принадлежат переводы "Медицинского канона" Авиценны, "Альмагеста" Птолемея, нескольких работ Аль-Кинди. Он начал перевод арабской версии "Аналитики", "Физики", "О небе и мире", "О возникновении и уничтожении", "Метеорологии" Аристотеля, "Об

измерении круга" Архимеда, "Элементов" Евклида, работ Галена, Гиппократата, Исаака Иудея, трактатов по алхимии Габири (760—815), по математике и астрономии Аль-Кинди (813—880), по оптике Аль-Газена (965—1038), где впервые заявлена идея хрусталика глаза, преломляющего лучи, работ Аль-Фараби (умер в 951), еврея Мессахала из Багдада (770—820) и других.

Около 1160 года адмирал из Палермо Эудженио перевел с арабского "Оптику" Птолемея, хотя известно, что он был знатоком греческого

языка. 12 годами раньше Герарда Эудженио перевел именно с греческого "Альмагест". Эта версия использовалась вплоть до конца XV века. По заказу Карла Английского сицилиец, еврей по происхождению, Моисей Фараки (умер в 1285 году) перевел "*Liber continens*" — "Книгу объемлющую" Захарии Рази, обширную антологию греческих, сирийских и арабских медицинских трактатов. Некоторое время работал в Толедо Михаил Скот (1175—1235), который после кропотливых штудий в Падуе, Болонье и Риме осел при дворе Фридриха II. Он перевел книгу по астрономии Аль-Батраки из

Севильи (другое имя — Альпетрагий), в которой предвосхищены многие коперниканские идеи. Скот познакомил латинский мир с идеями Аверроэса, работами по биологии Аристотеля. Друг Фридриха II и враг церкви, он, гласит молва, занимался черной магией. Данте поместил его на четвертый круг ада между пророками и колдунами. Он был из тех, скажет Данте, кто магию умел превратить в дьявольскую игру.

Итак, можно сказать в заключение, что уже в первой трети эпохи дуэченто начался пересмотр старых

версий работ Аристотеля, неоплатоников, Боэция, из недр старой логики вырастала логика новая, образованная из первой и второй частей "Аналитики", "Топики" и "Софистических опровержений". Издание новых переводов сопровождалось обширными арабскими комментариями. Вторая половина XII века отмечена диффузией греко-арабской науки на Западе во всей своей независимости от христианской традиции. "Способ понимания реальности, природы и человека в ней был решительно иным по сравнению с

"теологической линией западных школ", — отмечает Ч.Вазоли.

6. АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ

6.1. Альберт Великий: личность, сочинения и исследовательская программа

Одним из блестящих ученых теологического факультета в Париже *был* доминиканец Альберт, прозванный Великим по причине необычайно высокого авторитета еще при жизни. Герцог Альберт фон Больштед родился по одним

сведениям в 1193, по другим в 1206 году. После трехлетнего преподавания в немецких общинах он становится доцентом в Париже. Затем он — советник понтификата, епископ в Регенсбурге. Умер в 1280 г. в Кельне.

Среди научных работ Альберта такие, как "О растениях", "О минералах", "О животных", "Метафизика", комментарии к "Этике", "Физике" и "Политике" Аристотеля, комментариев к "Сентенциям" Петра Ломбардского, к "*Liber de causis*" ("Книга о причинах"), "*Summa de creaturis*"

("Сумма о творениях"), *"De unitate intellectus contra averroistas"* ("О единстве разума против аверроистов").

Одной из исторических заслуг Альберта было введение аристотелизма, коего он был горячим поклонником, в контекст христианской мысли. Эту великую миссию продолжит позже блистательный его ученик Фома Аквинский. Благодаря Альберту, наследие Аристотеля предстало как необходимое к усвоению, а не то, познакомившись с чем, можно выбросить за ненадобностью.

Аристотель и Августин, по мнению Альберта, два высших авторитета философии и теологии, к которым он постоянно апеллирует. Проблема существования Бога волнует и теолога, и философа, но их пути, цели и результаты во всем различны.

6.2. Различие философии и теологии

Разность двух путей познания Бога — философского и теологического — Альберт суммирует в пяти моментах. 1) Философским путем мы следуем только при свете разума;

путь веры — дальше и выше разума.

2) Философия отталкивается от предпосылок непосредственно очевидных, веру же сопровождает так называемый "люмен инфузум", то есть свет, осеняющий разум и открывающий ему горизонты в ином ракурсе невидимые. 3) Философия в своем опыте следует от сотворенного, в то время как вера — от Бога, явленного в откровении. 4) Разум не вникает, что есть Бог, но вера, в известных пределах, знает об этом. 5) Философия являет собой теоретический процесс, ясно, что вера интуитивно эмоциональна,

поскольку размещает человеческое бытие в пространстве любви к Богу.

Таким образом, познание реальности двойственно: вещи в себе образуют объект философии (Альберт называет их "*Res in se*"), "*Res ut beatificabilis*" — область благословенного — предмет теологии. Он разделяет аристотелевскую психологию познания, вместе с тем и тринитарную психологию души Августина, теологическую и философскую одновременно. Говоря о тайне святой Троицы, о теории творения, он признает теологическое

решение при невозможности философского ответа: философ признает, что начало мира не могло быть самопорожденным, но не доходит до идеи творения. Философ не находит подходящих аргументов по вопросу, вечен мир или нет, бессмертна душа или нет. Для теолога нет сомнений: мир сотворен, душа индивидуальна и бессмертна. Теология не ищет философских мотивов, ибо основывается на откровении и озарении, а не на разуме. Ведь нельзя же говорить о Троице, воплощении и воскрешении как о мельницах, банках и стрекозах.

6.3. Греческие философы и христианские теологи

Выступая против антиаристотелизма, Альберт подчеркивал, что греки, особенно Аристотель, разработали технику тончайшего анализа души, ее духовных потенций и чувственных возможностей, то была последняя степень углубления с использованием рациональных принципов.

Теологи открыли в душе новую способность и особую реальность,

новую научную сферу, о которой философы и не подозревали. Это то, что Августин называл "высшим рацио", той частью души, которая дает работу не науке, а мудрости. Последняя вступает в свои права, когда на душу падают лучи нового солнца, по-новому освещая проблемы, казалось бы, известные. Здесь мы перед лицом двух различных типов познания — обычного и специфического, что определено структурой самого объекта. Познание может состояться в непосредственном контакте с вещью, а перед идеей вечности оно уже будет другим. В первом случае

— это низший разум, обычное познание, во втором — разум высший, познание специфическое. Если все так, то в чем же смысл полемики против Аристотеля?

Если и можно говорить о превосходстве Августина над Аристотелем, говорит Альберт, так это в интерпретации высшего разума, что же касается разума низшего, то здесь непревзойденным учителем остается Аристотель. Имея в виду два аспекта реальности и два плана разума, Альберт показывает, что мудрость основывается на высшем разуме, освященном верой, а

"сциенция", наука, схватывает вещи сами по себе на более низком уровне в свете непосредственных причин. Программа Альберта состояла в том, чтобы синтез августинианской мысли включил в себя то, что ее взрастило, греческую мысль, зенитом которой был Аристотель.

6.4. Научный интерес

Альберт не удовлетворялся синтезированием ставших уже классическими проблем, но предложил ряд оригинальных наблюдений над растениями,

минералами и животными. Будучи одним из наиболее образованных людей своего времени, он не отвергал с порога магикоастрологические науки, которые, кстати, через него обрели невероятное влияние. Отвергая черную магию, призывающую демонические силы, лишаящие человека его свободы, Альберт вполне признавал права так называемой естественной магии, которая свидетельствует о бесконечной благодати зачинателя всего, что его волей единится. В науке, полагал он, мы должны открывать то, что может случиться в

естественном порядке вещей по внутренним природным причинам. В науке нельзя доверяться тому, что говорится, но следует доискиваться до последних причин природных вещей. Любой вывод, идущий вразрез с нашими чувствами, следует поставить под сомнение. Изучение природы должно оставаться в согласии с вещами конкретными, изучение природы вообще это приблизительное знание. Надобно немало времени и трудов, чтобы исключить дефекты, возникающие от разности ракурсов. Эксперимент должен учитывать не один, но множество способов рассмотрения и

возможных обстоятельств, пока не будет найдена прочная основа поиска. Доказательства, основанные на чувственных показаниях, более надежны, чем рассуждения без опытной проверки, — таковы убеждения Альберта.

7. ФОМА АКВИНСКИЙ

7.1. Жизнь и сочинения

Фома аквинский был самым крупным схоластом, гением метафизики и восхитительным по масштабу умом. Его логическая

система поражает прозрачной ясностью и органичностью связей. Он был, скорее, аристотелевского, чем платоно-августинианского круга мыслителем. Его отец, итальянец Ландольфо, граф Акветинский, и мать, норманка Теодора, жили в средней Италии (Лацио), когда в 1221 году у них родился сын Томазо, или по-гречески, Фома. Свое образование он начал в аббатстве Монте Кассино. Аббат Монтекассино был крупным феодалом, однако, непрекращающиеся войны между императором и папой превратили аббатство в место печальное и пустынное. Вскоре мы видим Фому в

университете Неаполя, основанного Фридрихом II. Здесь он познакомился с доминиканцами, и новые формы религиозного служения наполняют его энтузиазмом.

Несмотря на возражения со стороны семьи, его решение стать доминиканцем остается непоколебимым. С 1248 по 1252 год он ученик Альберта Великого.

Талант метафизика мало-помалу набирает силу. В Кельне он снискал репутацию "немого буйвола" своим молчаливым и замкнутым нравом.

Известно, однако, что после одного из его выступлений Альберт, пораженный глубиной и

прозрачностью мысли своего ученика, воскликнул: "Эти молчуны, называемые буйволами, взревет когда-нибудь так, что их услышит весь мир".

Когда в 1252 году главный магистр ордена сделал заявку на молодого ассистента для академической карьеры в Париже, Альберт, не задумываясь, указал на Аквината. Так начался штурм горных вершин знания: с 1252 по 1254 год он — бакалавр "библикус", с 1254 по 1256 год — бакалавр "сентенциариус". Известны его работы этого периода: комментарии к "Сентенциям" Петра

Ломбардского, "О сущем и сущности", "О началах природы". Преодолев немало препятствий, он, как и Бонавентура, становится магистром теологии и главой кафедры Парижского университета, где преподает с 56 по 59 год, написав тогда же работы "О спорных вопросах истины", Комментарии к сочинению Боэция "О Троице" и "Сумма против язычников".

Затем начался период странствований Фомы (по традиции своего ордена). Он посетил самые крупные университеты Кельна, Болоньи, Рима, Неаполя, написав

комментарии к сочинениям Псевдо-Дионисия, "Теологический компендиум", "О разделенных субстанциях ". Во второй раз его вызывают в Париж, чтобы сразиться с аверроистами и противниками Аристотеля, предтечей которых был Сигер Брабантский. Там он пишет "О вечности мира", "О единстве теологического интеллекта" и продолжает начатую в Риме грандиозную работу "Сумма теологии", так и не завершенную. Ничтожность и суетность всего мирского, в том числе своей работы, открылась Аквинату перед смертью, ее непостижимой тайной и

ожиданием встречи с Богом. На
увещания своего врача и секретаря
Реджинальда да Пиперно прекратить
работать он ответил: "*Non possum,
quia omnia quae scripsi videntur mihi
paleae... respectu eorum quae vidi
et revelata sunt mihi*". — "Не могу,
потому что все, что я написал,
кажется мне трухой, с точки зрения
того, что я увидел и что мне было
открыто" .

7 марта 1274 года по пути в Лион
Аквинат скончался в возрасте 54 лет.
По распоряжению папы Григория X
он должен был участвовать в работе

Лионского Собора. Судьба распорядилась иначе.

7.2. Разум и вера, философия и теология

"Сумма против язычников" начинается словами Илария из Пуатье: "Знаю лишь свою обязанность перед Богом, главный долг моей жизни, каждое слово мое и чувство говорят лишь о Нем". Говорить о человеке и мире весомо и со смыслом можно лишь в контексте откровения, — исходная позиция Аквината.

Итак, разум и философия суть *praeambula fidei*, преамбула веры. Верно, что в автономии своей философия имеет определенную конфигурацию, но познавательные ее возможности не следует преувеличивать. Надлежит интегрировать ее в область сакрального. Разница между философией и теологией не в том, что первая занята одним, вторая другим: обе говорят о Боге, человеке, мире. Но первая дает знание несовершенное по поводу того, о чем теология в состоянии говорить более внятно, ведя к вечному спасению.

Заблуждение разделяемое многими, поясняет мысль Фомы Жильсон, состоит в принятии того, что благодать морально облагораживает людей, и неприятии того, что откровение может облагораживать философию как философию, — в такой позиции нет логики. Та же метафизика — поле континуальности между Аристотелем и Фомой Аквинским, мост между концепциями мира до и после Христова воплощения. Следовательно, вера совершенствует разум, а теология философию. Благодать не подменяет, но облагораживает природу.

Выпрямляющее воздействие теологии не выталкивает философию из ее собственной ниши, заменяя собой, вера ориентирует разум, без элиминации последнего. Поэтому необходима корректная философия, ибо тогда возможна действенная теология. Как "преамбула веры" философия обладает безусловной автономией, ибо ее инструменты и методы не ассимилируемы теологическими методами и инструментами.

7.3. Теология не подменяет философию

В "Сумме против язычников"
Аквинат пишет: "Есть
некоторые истины, которые
превосходят сколь угодно мощный
разум: например, Бог един, но в Трех
Лицах. Другие истины вполне
доступны разуму: например, что Бог
существует, что Бог един и подобные
этому". Первые три книги "Суммы"
посвящены вопросам второго типа, в
четвертой собраны только истины
откровения.

Нужно всегда исходить из
рационального, ведь разум умеет
всех примирить в своей
универсальности. Потому в почву

общих для всех истин можно имплантировать более сложный дискурс, теологическое по характеру углубление. Полемизируя с евреями, можно опереться на Ветхий завет. В схватке с еретиками можно апеллировать ко всей Библии. Но на что опереться в спорах с язычниками, как не на разум?

Поэтому, будучи апологетом, не следует упускать из внимания то, что разум образует нашу сущностную характеристику: не пользоваться им, значит, не уважать его природных требований. Такое умаление не оправдывает даже ссылка на

Всевышнего. Более того, существует со времен античности философский корпус как результат своего рода гимнастики разума: эти плоды стали органичной частью христианской традиции. Наконец, уверен Аквинат, радикальная зависимость человека от Бога не лишает его относительной автономии. И тут необходимо держать в боевой готовности весь арсенал средств чистого разума, познавательный потенциал, чтобы сделать достойным его ответ на изначальный вызов "знать и господствовать над миром". И если верно, что теология не вытесняет философию, а вера — разум, то ясно,

что он последний мотив и единственный источник истины.

7.4, Фундаментальная структура метафизики

В ранней работе Фомы "Сущее и сущность" мы находим основные теоретические посылки, из которых потом возникнет философская конструкция.

а) Логическое сущее. "*Ens*",
существо, сущее —
фундаментальное понятие для
обозначения чего бы то ни было как

существующего. Оно может быть как чисто концептуальным, логическим, так и реальным сверхментальным. Разделение, нельзя не видеть, подчеркивает, что не все, что мыслимо, существует реально. Так вот, логическое *ens* выражено через соединительный глагол "быть", спрягаемый во всех формах. Его функция состоит в объединении понятий. Мы оперируем глаголом "быть", выражая связи между понятиями истинными, если они связаны корректно, но это не говорит о существовании понятий. Если говорится, что "утверждение противоречиво" или что "слепота-в

глазах", это все верно, но связка "есть" не отсылает к существованию слепоты или утверждения. Зато существуют люди утверждающие вещи, относительно которых произносятся утверждения. Существуют глаза, потерявшие нормальную функцию видеть, но слепоты как таковой нет. Слово "слепота" использует человеческий интеллект, чтобы дать краткое имя факту, что не все глаза видят. А посему не будем гипостазировать понятия и наивно верить, что каждому из них соответствует нечто в реальности.

Ясно, что это позиция умеренного реализма, согласно которому универсальный характер понятий проистекает из абстрактной силы интеллекта. Реален только индивид, только отдельно существующее. Универсалии, хотя их нет в реальности, все же не лишены реального основания, ибо из него выводятся. Поднимаясь над чувственным опытом, интеллект приходит к понятию универсальности; частично она выражает его абстрактную деятельность, частично это выражение самой реальности.

б) "*Ens*" реальное. Все реальное, будь то мир, Бог, человек — существа экзистенциальные. Быть существующим приписывается как миру, так и Богу, но лишь по аналогии, ибо Бог — само бытие, а мир обладает бытием. Лишь в Боге бытие совпадает с сущностью, потому и говорится, что это чистый акт, бытие самодостаточное. Тварное же имеет существование, актуальность которого выводит его из логического в реальное бытие.

Два понятия — "эссенция" (*essentia*) и "актус эссенди" (*actus essendi*) —

сущность и бытийственный акт —
есть то, благодаря чему вещи
отличаются друг от друга. В отличие
от Бога, в ком бытие совпадает с
сущностью, все прочее лишь тяготеет
к тому, чтобы быть, то есть наделено
бытийной потенцией (*"id quod
potest esse"* — "то, что может
быть"). Все это следует понимать
так, что бытование некоторых вещей
не необходимо, что они могут быть, а
могут и не быть, исчезнув,
превратиться в прах. А поскольку нет
полного совпадения бытия с
сущностью у отдельных компонентов
мира, то и весь мир может быть, а
может и не быть в своей

совокупности, ибо он не необходим, а лишь возможен и случаен. Наконец, очевидно, что и существуя, мир существует не сам по себе, а благодаря чему-то иному, чье бытие тождественно сущности, и это иное — Бог. Это и есть метафизическое ядро всех доказательств бытия Бога Аквината.

Еще более существенным выглядит его рассуждение об акте бытия, которым Бог владеет изначально, а сотворенный мир вторичным образом, участвуя в бытии. Не случайно, метафизику Аквината часто называют метафизикой "актус

эссенди". Бытие, таким образом, это акт, реализующий сущность, которая сама по себе только обещание бытия. Речь идет о такой философии бытия, где оно открывается навстречу сущностям, давая последним возможность реализоваться, воплотившись в сущее. Мы в просвете во всем новой онтологической перспективы, сравнительно с греческой. Вопросы, наиболее типичные для нее, касаются не сущности, но бытия: каково оно, почему бытие больше, чем ничто? Этот вопрос через Лейбница и Шеллинга станет позже центральным в метафизике

Хайдеггера и Витгенштейна.

"Непостижимое не в способе, каким артикулирует себя мир, но в факте, что он есть", — скажет последний.

Коль скоро это метафизика бытия, она предлагает фундамент знания более глубокий, чем метафизика сущностей, ибо ее интересуют реальность и возможность самих сущностей. Это одна из причин того, что, когда позднее галилеевский дискурс вступит в критическую фазу, мысль Аквината продемонстрирует свой высокий теоретический тонус, благодаря реализму. Говоря о теме бытия, мы обнаруживаем себя в круге

таинственного и чудотворного. Бытие предшествует самой возможности любого дискурса. Это исток, начало которого не просматривается, ибо факт наличия существ вопрошающих уже присутствует, как существует де факто то, чего могло бы и не быть. Изумление перед тайной бытия, изначальный восторг, пробуждающийся в нас в момент ощущения этого бесценного и неопишуемого дара, благодаря которому мы вызваны к бытию из ничто, — характеристика томизма, возможно, наиболее точная. Это основное переживание отодвигает в тень последующую проблему

способа бытия. Ее Фома решает с помощью десяти категорий — субстанций и девяти акциденций — возможных моделей бытия.

Перед нами философия оптимизма, ибо она вскрывает в бытии глубокий смысл. Это философия конкретного, ибо бытие — это акт, действие, благодаря которому сущности есть дэ факто. Это философия веры, ибо лишь верующий может уловить и удержать позитивность благословенного действия, из ничего создающего нечто. Теперь можно понять, почему трансценденталиями

(основными понятиями) бытия
становятся единое, истинное, благое.

7.5. Трансценденталии: единое, истинное, благое

Понятие трансцендентального подразумевает идентификацию, нераздельность бытия с единством, истиной и благом, вплоть до их взаимопревращения.

1 Унитарность *ens*, или единство бытия, формула его такова: *om ne ens est unum* — "все сущее одно". Бытие едино, говорим мы,

подразумевая, что оно нераздельно, внутренне непротиворечиво, даже если образовано из частей. Более того, единство зависит от ступени бытия, в том смысле, что, чем выше градус обладаемого бытия, тем больше единства. Сцепление между камнями в куче вовсе не то единство, что есть между Петром и Павлом, потому и степень бытия во всем у них разная. Единство — фундамент бытия: лишить бытия можно, лишь рассыпав единство. Единство Бога иное, чем единство Петра, последнее не то, что единство камня. Единство Бога — единство простоты, ибо его бытие тотально. Единство Петра и

камня — единство композиции (сущность и актус эссенди) на разных уровнях. Трансцендентальное единство нельзя смешивать с числовым множеством: первое приписывается всему сущему, второе — лишь материальному и соизмеримому, составляющему предмет математики.

2) *Omne ens est verum* — "все сущее истинно". Истинность сущегоодна из трансценденталий в том смысле, что все сущее постижиморационально. Должна ли метафизика заниматься вопросами истины? На этот вопрос Аристотель в

VI книге "Метафизики" отвечает отрицательно. Ведь истинность — это мера суждения интеллекта, komponующего, связующего или разводящего понятия, того, что в уме, а не в реальности, интересующей метафизику. Вопросами установления истины занимается логика.

Фома, отдавая должное логике и ее принципам, все же полагает истину предметом метафизики. Мир сотворенного — выражение божественного проекта, результат мышления Бога. Поэтому, утверждая, что все сущее истинно, он имел в

виду, что всякая тварь несет на себе печать высшего Зодчего, создавшего ее для реализации совершенного замысла. Онтологическую истину следует отличать от логической, произведенной человеческим умом. Последняя требует адекватности вещи нашему интеллекту, первая — адекватности божественному интеллекту — *adaequatio rei ad intellectum*.

Истинность сущего зависит от степени обладаемого бытия. Полнота бытия Бога — это полнота его истины. Все прочее верно по мере участия в божественном. Сущее,

будучи призвано к бытию, разнится по способу ответствования: одни существа верны по необходимости, другие, владея умом и волей, склонны к измене, но, в конечном счете, этот призыв к бытию и правде неустрашим по своей сути, остается как напоминание.

3) *Omne ens est bonum quia omne ens est ens* — "Все сущее есть благо, потому что все сущее — сущее". Этот тезис о благословенности всего сущего ясно характеризует томизм как христианскую метафизику. Все сотворенное, свободно излитое благой волей всевышнего, несет в

себе благо. Нельзя выразить музыкальную идею одним звуком, богатство идеи требует богатства красок. Щедрость Творца — в бесконечно изумляющем разнообразии созданных форм. Всякий христианин не может не быть оптимистом. Быть исполненным неподдельным изумлением, чувствовать симфонию красок, звуков, форм в любом ничтожном создании, — значит, участвовать в божественной благодати, обладать высоким градусом бытия. Быть сумрачным, не замечать благого, умаляя сотворенное, пренебрегая им, значит, падать, утрачивая бытие.

Коль скоро сущее благостно, и всякое сущее по-своему стремится к совершенству, значит, благое — объект воли, желания, аппетита. Добро — это желание совершенства. Сущее благословенно, ибо сотворено любящим Богом, его воля к любви изначальна, но производна у человека. По Аквинату, есть благо, достойное само по себе, его желают ради него самого; благо полезное, ибо его хотят для чего-то иного; благо-наслаждение, оно несет счастье. Первое и третье — это Бог, все земные блага — блага второго типа, ибо относятся к целям, которые преследуются.

7.6. Аналогия бытия

В четвертой книге "Метафизики" Аристотель пишет, что вещи бытийствуют по-разному, но всегда в отношении к существу привилегированному и его особой сущности. Подобным образом медики говорят о "здоровом бытии" человека по различным эффектам, например, по цвету лица. И субстанция и акциденции — сущее, но субстанции — сущее привилегированное, первое, основное, акциденции суть ее модификации. Аристотеля

интересует горизонталь отношений сущего. Аквинат же занят выяснением вертикального среза: аналогии, субстанции и акциденции, отношения Бог и мир, конечное и бесконечное.

Между Богом и тварным нет тождества, как нет и двуначалия: ведь мир — образ и подобие Бога. Зато есть отношение подобия и неподобия, аналогии в том смысле, что все, приписываемое созданному, принадлежит и Богу, но по-разному и с иной интенсивностью.

Метафизическое основание аналогии заключено в факте, что

обуславливающая причина
сообщается, в определенном смысле,
сама с собой. Сходство не
дополнительное качество, а нечто,
существующее в природе эффекта.
Имея в виду импликации бытия и его
свойств, нельзя не признать, что в
бытие мира, как зависимого от Бога,
вписана его сакральность.

Как очевиден смысл сходства, так
ясен и смысл различия Творца и
тварного. Здесь томизм
устанавливает понятие
трансцендентности Бога в значении
негативной теологии. Если верно,
что мы знаем что-то о Боге, то верно

и то, что это нами сформулированное знание. Отражает ли оно природу Бога? Если Бог не имеет сущностей, совпадая с бытием, и если наше познание — попытка уточнить его природу то понятно, почему негативная теология превосходит позитивную. Нам лучше известно, что не есть Бог, чем то, что он есть. Именно поэтому полагают, что аналогия ближе к многогласию, чем к единогласию. Существа участвуют в бытии, и это значит, что их бытие не есть Бытие: это различие и есть само участие. Многие суть небытие единого: они другие, но не вне единого. Благодаря

этому различию, Бытие и тварное оказываются тесно связанными и максимально дистанцированными в одно и то же время. Участвовать, значит иметь, но это и небытие акта, вместе с тем, это совершенствование, в котором тварное участвует, — участвует, но и только.

7.7. Пять способов доказательства существования Бога

В контексте изложенных метафизических посылок несложно понять пять путей, ведущих к

единственной цели, к Богу, в котором все, согласно Аквинату, освящается, совпадает и единится. В онтологическом плане Бог — первое, но психологически дело обстоит иначе. К Богу можно прийти лишь апостериорно, отталкиваясь от мира и его эффектов, понимание которых неизбежно приведет к их источнику. Поначалу Фома использует немало моментов аристотелевской космологии, несравненных по своей убедительности. Вместе с тем метафизический круг аргументов уже в плоскости иной научной ситуации.

1) Доказательство от движения. В "Сумме теологии" читаем, чтонаиболее очевидный факт того, что вещи меняются в этом мире, ведетнас к мысли о том, что движимое двигается не иначе как силой иной.Двигаться, иначе говоря, значит переводить потенцию в акт. Вещьможет быть приведена в действие тем, кто уже активен. Например,чтобы заставить гореть дерево, которое имеет тепло лишь в потенции,необходимо действующее начало, огонь, в нашем случае. Однако невозможно для одной и той же вещи быть и потенцией и актом одновременно: горячее в акте не

может быть горячим и в потенции. Так, невозможно для одного существа быть источником (*movens*) и субъектом (*motum*) движения в одном и том же смысле и одновременно. Следовательно, все, что двигается, чем-то движимо.

Этот первый путь ведет к идее Вечного Двигателя.

Космологический аспект этой идеи у Аквината несколько приглушен, на первый план выступает метафизический анализ движения как перехода от потенции к акту. Этот переход происходит не благодаря тому, что движется (значит,

оно движимо чем-то) ; в этом случае можно было бы объяснить природу и человеческие поступки с помощью лишь разума и воли. Фома полагает, что все движущееся и меняющееся должно быть приведено к началу неподвижному и необходимому. И это тот, кого зовут Богом.

2) Путь действующей причины. В мире чувственных вещей мы находим порядок действующих причин. Не известно случая, когда бывещь была причиной самой себя, ведь тогда она должна была бы предшествовать себе, что невозможно. В этой серии причин нельзя идти

добесконечности, но и пресечь причину означало бы пресечь действие. Если бы можно было в цепи причин идти до бесконечности, то не было бы ни первой причины, ни последнего действия, ни промежуточных причин, что опять-таки ложно. Поэтому необходимо принять действующую причину, имя которой Бог.

При первом прочтении этот аргумент как будто рисует универсум из концентрических окружностей античного типа. Действующая казуальность, выполненная в одной сфере, находит оправдание в

казуальности более высокой сферы. Более того, число этих сфер не бесконечно, иначе не было бы первой действующей причины, не было бы ни промежуточной причины, ни последнего действия. Смысл этого довода не физический, но метафизический, основание причинности в том, что есть первая действующая причина, которая все производит, но сама не произведена. Здесь два элемента: а) все действующие причины вызваны другими причинами, в) необусловленная причина — причина всех причин. Если возможно, что одни существа влияют

на другие, значит, есть причина необусловленная, первая, и это то, что зовется Богом.

3) Путь возможности. В природе есть вещи, бытие которых возможно, ибо мы находим их как возникающие и как распадающиеся: их возможность быть и не быть. Но если бы все могло бы не быть, то в один прекрасный момент не осталось бы ничего существующего. Но ведь даже если все так, то нечто, чего еще нет, может начать быть лишь благодаря тому, что уже существует. Значит, если не было ничего, то и ничто не могло бы начаться быть, что абсурдно. Стало

быть не всесущее только возможно, должно быть нечто, существование чего необходимо. Но все сущее имеет свою необходимость в чем-то другом. Умозаклучая таким образом, мы не можем идти до бесконечности впорочном круге. А потому мы не можем не принять существования того, кто имеет собственную необходимость в себе. И это, конечно, Бог.

Этот аргумент констатирует случайную природу вещей, которые рождаются, растут и умирают: их контингентность означает обладание бытием благодаря не собственной

сущности, а чему-то другому. Все, чего могло бы не быть, не необходимо, значит, случайно. Чтобы объяснить актуально существование существ, сделать переход от возможного к реальному, необходимо ввести нечто, к чему неприменимо прошедшее или будущее, что есть чистое действие, вечный акт, и это Бог.

4) Путь степеней совершенства. Градацию существ — более или менее добрых, правдивых, благородных — мы находим в самой реальности. Однако выражение "более-менее" подразумевает

наличие максимального, добрее, истиннее и благороднее чего уж нет; лишь это оправдывает наше право приписывать эти качества другим вещам. А то, что максимально в истине, мы знаем из "Метафизики", то максимально в самом бытии.

Огонь, как максимальный концентрат тепла — причина всех горячих тел. Таким образом, должна быть причина благородства и совершенства всех существ; ее и называет Богом Аквинат.

И этот путь, как мы видим, метафизически интерпретирует эмпирическую данность. В градации

существ, чем больше бытия в каждом конкретном случае, тем больше единства, истины, блага, вплоть до абсолюта, где обладание всем этим максимально. Основание такого перехода прозрачно: если вещи располагают разной мерой бытия и совершенства, значит, нельзя объяснить их бытие простым суммированием относительных сущностей. Ясно, что в этом случае существа принимают свое бытие от того, кто сам ничего уже не принимает, причастность к которому не требует участия в чем-то другом.

5) Путь финализма. Пятый путь, говорит Фома, открывается, когда мы говорим об управлении миром. Даже вещи, лишенные разума, природные тела ведут себя так, чтобы достичь лучших результатов, стремясь к некоему финалу. Ясно, что достигают его не по воле слепого случая, но по намерению. Понятно и то, что лишенное сознание не может двигаться к цели иначе, как направляемое кем-то разумным: не зря же за летящей стрелой мы всегда угадываем скрывающегося где-то лучника. Итак, сила всеведующая, направляющая природные существа к цели, зовется Бог.

В этом последнем доказательстве Аквинат хочет подчеркнуть две вещи. Он исходит из понятия цели, но не целесообразности всего универсума. Здесь бесполезно было бы искать механическую картину природы, где Бог — сборщик деталей часового механизма. Он говорит о целесообразности некоторых вещей, имеющих в себе начало единства и направления развития. Во-вторых, исключения случайного характера, по его мнению, не умаляют и не отменяют первого установления.

Теперь мы можем сказать, что целесообразность конституирует определенный тип бытия, где царствуют регулярность, порядок, целесообразность. Какова же причина этого порядка? Ясно, ее нельзя отождествлять с самими существами, вещами, лишенными разума. Так эта дорога выводит нас к Ординатору, знающему и управляющему в соответствии со знаемыми целями всем сущим, удерживая его в бытии и том особом порядке, в каком оно было сотворено.

7.8. Lex aeterna, lex naturalis, lex humana, lex divina

Человек, по мнению Аквината, это природа рациональная: "*Ratio est potissima hominis natura*", "*Разум есть могущественнейшая природа человека*". Назначение человека — понимать и действовать с пониманием. Это положение лежит в основании его этики и политики. Человеку природным образом свойственно постигать цель, к которой тяготеет всякая вещь, природный порядок вещей, завершением которого является

высшее Благо — Бог. Если бы человеческий интеллект мог обладать блаженством божественного видения, воля человека не могла бы желать ничего другого. Но в земном измерении разум знает добро и зло в вещах и действиях, что ниже Бога, а потому наша воля свободна хотеть или не хотеть нечто из земных ценностей. Это и составляет суть свободной разумной воли: *ratio causa libertatis*, разум — причина свободы.

Именно в свободе человека и склонен искать корень зла Фома Аквинский. Она ничуть не умаляется предзнанием Бога, он знает все, что

необходимо должно быть и что будет по свободе человеческой. Человек свободен в том смысле, что, идя к цели, он ведет себя сам. Он не стрела, выпущенная лучником, не инструмент, на котором играют. И коль скоро в нем есть природный порядок (*habitus*), так неизбываема к нем предрасположенность к пониманию благих целей и начал действия. Но понимать не значит действовать. Человек грешит именно потому, что свободен — свободен удаляться и забывать универсальные законы, открываемые разумом, и откровение божества.

Фома различает три типа законов: вечный закон (*lex aeterna*), естественный (*lex naturalis*) и человеческий (*lex humana*). Помимо и поверх всего — божественный закон (*lex divina*), откровение. Вечный закон — это рациональный план Бога, универсальный порядок вещей, ведомых через этот порядок к назначенной цели. Этот план Провидения знаком лишь Богу и блаженным святым. Впрочем, частично в вечном плане бытия участвует и человек как существо рациональное. Такое участие человека в вечном и есть закон натуральный. Люди, согласно этому

закону, будучи рациональными, следуют или должны следовать его сути: "делай добро и избегай зла". Благо для любого существа — самосохранение. Благо для любого человека означает следовать предписаниям собственной природы: союз мужчины и женщины, воспитание детей — все это благо, ибо соответствует природе анимального. Но как рациональному существу человеку предписано жить в сообществе и стремиться к познанию истины. Специфицируя понятия блага и зла, томизм придерживается скорее формы, внутри которой человек проявляет

себя как волящее и естественное существо, и эта форма — рациональность, в рамках которой естественно все, к чему его побуждает действовать разум.

7.9. Право естественное и позитивное

С "*lex naturalis*", естественным законом, тесно связан закон человеческий. Это и будет позитивным правом, законом, установленным человеком. Люди, по своей природе, общительны, социальны, поэтому они

устанавливают юридические законы, дабы воспрепятствовать злу. Как любой закон, "*lex humana*"

апеллирует к разуму, устанавливая средства, допустимые к достижению целей, и сам порядок целей, особенно заботясь о коллективном начале в видах общего блага,

В отличие от Августина, полагавшего государство и его законы исторической необходимостью, зависимой от первородного греха, Фома, следуя здесь за Аристотелем, видит в государстве природную необходимость бытия человека, поскольку он человек. Законы,

установленные человеком, исходят из естественного закона двумя способами: дедуктивно или путем спецификации более общих норм. В первом случае мы получаем право человеческое, во втором — право гражданское. Из первого, например, вытекает запрет на убийство, но вид наказания за уже совершенное убийство — из второго, гражданского права. Последнее есть социальная и историческая аппликация естественного права. Предписания позитивного права исходят из естественного права, они присутствуют в сознании; казалось, общество могло бы не фиксировать

их юридически, и все-таки мы находим правовые установления для тех, кто склонен к порокам и не поддается убеждениям. Закон призван вынудить избегать зла тех, кто не делает этого по доброй воле, с тем, чтобы сохранить мирный покой всех остальных. Так люди с дурными наклонностями сначала по принуждению, потом по привычке научаются делать должное и, возможно, становятся добродетельными, избавляясь от страха. Принудительная сила закона, кроме охранительной функции, по Аквинату, имеет еще и педагогическую. Закон должен

исходить из факта несовершенства людей. Он не может заблокировать все пороки, но те, которые растлевают других, может, более того, обязан. Убийство, воровство грозят смертью всему обществу, поэтому важно поддерживать не все, но те добродетели, которые умеют противостоять наиболее опасным порокам.

Существенно, что когда человеческий закон, будучи природным по происхождению, входит в противоречие с естеством, с этого момента он не существует как закон. Аквинат солидарен с

Августином в том, что закон, чтобы быть законом, должен быть справедливым, в противном случае, мы имеем тотальную коррупцию.

Теорию справедливости — юстицию — святой Фома определяет как "постоянную волю находить для каждого свое право", вполне в духе Аристотеля и Цицерона. Однако он уточняет: юстиция — это предрасположенность души, дающей воле постоянство и неустрашимость в нахождении права каждого. Юстиция бывает коммутативная и дистрибутивная, относящаяся к человеческому обмену и

распределению между членами сообщества.

Моральная ценность закона, полагает Аквинат, диктуется естественным правом.

Несправедливый юридический закон несет в себе насилие, однако и такой закон может считаться обязательным к исполнению в случае необходимости пресечь скандальный беспорядок. В случае противоречия закона человеческого божественному неподчинение такому закону Фома считает безусловно необходимым, например, в случае санкционированного

идолопоклонства. Восстание против тирана также оправдано, ибо для подданных хуже и больше зла, чем тирания, уже не может быть.

Наилучшая форма правления, согласно томизму, монархия, верный гарант порядка и единства государства. Наихудшая — тирания, двигатель которой — грубая сила, зло. Чем эффективнее и организованнее эта сила, тем порочнее. Это своего рода кривое зеркало, ведь верная форма правления тем сильнее, чем больше в ней единства, как уже говорилось.

Государство может и должно направлять людей к благу всех, способствовать некоторым добродетелям; позитивное право служит человеку в достижении его земных целей. Но государство бессильно в достижении цели сверхъестественной, которая всегда актуальна для человека, поскольку он человек. Ни лэкс натуралис, ни лэкс хумана здесь не достаточны. Лишь лэкс дивина, закон откровения, позитивный закон Бога может привести к блаженству сверхприродному, которое заполняет и искупает все несовершенства человеческих законов.

Итак, в согласии с классической парадигмой, естественный закон — это природный разум. Критерий, по которому человек способен отличить добро от зла, — разум, управляющий его поступками. Последняя цель достижима, если он ведом законом божественным, и это снова разум, знающий естественный закон. Последний, скорее, природный инстинкт, чем естественное право. Не лэкс натуралис заключен в нормах закона и в Евангелии, но эти нормы — сам божественный закон, а естественное право — объект всего лишь человеческого разума.

7.10. Вера ведет разум

"Нет ничего помимо Бога, и этот Бог — бытие: таков краеугольный камень христианской философии; он установлен не Платоном, не Аристотелем, но Моисеем" (Жильсон). Бог — бытие высшее, совершенное, истинное. Все прочее — плод его свободного и сознательного действия. Это положение — своего рода ценностный метроном, предпосланный философскому дискурсу. Когда философское положение, говорит Фома,

противоречит утверждению веры, ошибка, без сомнения, со стороны философии.

Мы перед лицом христианской философии, все проблемы греческой философии модифицированы. В контексте томизма Бог — источник бытия и само бытие, в греческом горизонте Бог тот, кто дает форму миру, лепит предсуществующую материю (Платон) или дает исток космосу, увлекая его к совершенству. Греческий Бог не дарует бытие, он сам определенный модус бытия. Его бытие не тотально, но частично, ибо материя существует от века и

независимо от него. Томизм интересуют не столько формы, сколько бытие, конкретизирующееся через формы. Бог дарует своим созданиям бытие, а это больше, чем формы. Бог не просто Вечный двигатель, как называл его Аристотель, он — частный акт, творец, и как творец, он двигатель. Томистские доказательства существования Бога не физические, а физико-метафизические.

Новизна и глубина такой интерпретации в том, что все в реальности обретает свой смысл и назначение: нет отныне ничего

пустяшного, все малое и незначительное бытийствует как знаемое и желанное Им. Древние проблемы обретают иное звучание. Понятие каузальности Аристотеля под пером Аквината трансформируется, ибо ее объект не формы, но бытие. Чтобы объяснить, как, будучи вне Бога, который есть бытие по преимуществу, существа имеют бытие, он вводит понятие участия. Аристотелевский Бог притягивает все вещи к себе как финальной причине, мир вещей не им созданный. Томистский Бог притягивает к себе созданное им по безмерной любви, оставляя в

креативном акте поле любви
открытым, оттого еще более
прочным.

Но, может быть, Бог создал мир ради
славы своей, которую нельзя ни
умалить, ни возвеличить? Нет,
Творец создал все для вящей славы
нашей, а не своей, не затем, чтобы
наслаждаться, потому что прекрасно,
а затем, чтобы беседовать со своим
творением. Бог любви, он не замкнут
в кругу своих мыслей, как Бог
Аристотеля.

В другой контекст попадает также проблема зла. Если не было Бога, нельзя объяснить природу добра. Но если есть Бог, тогда откуда зло? Для античной философии зло это небытие, бесформенная материя, противящаяся Демиургу, зодчему (версия Платона). Для Аквината, поскольку все происходит от Бога, такое решение проблемы неприемлемо. Исток физического и морального зла — возможность конечного бытия, в рамках которого нам знакомы мутации и смерть, свобода рациональных существ, не признающих родства своего с Богом. Тело к злу не причастно. Не тело

заставляет грешить дух, а дух порочит тело. Зло не в утрате рациональности, рассудительности, это не ошибка в расчете, как хотели думать греки. Зло в неподчинении Богу, утрате связи и памяти о фундаментальной зависимости от него. Корень зла в порче духа и свободы.

Материя в томизме начало индивидуации. В ее отношении к духовному мы уже не находим типичного для греков дуалистического и пессимистического тумана. Тело свято, как свята душа. Платон,

обожеествляя душу, несколько переусердствовал, сведя тело к темнице, понимая единство тела и души как что-то эпизодическое и негативное. Аристотель реабилитирует единство тела и души, но лишь до того пункта, где начинается платоновское объяснение бессмертия души (обособленного интеллекта). Аквинат следует за Аристотелем, спасая субстанциональность компонентов единства. Мыслит индивидуум, а не душа; тот, кто чувствует, — человек, а не тело. Будучи духовной, душа — форма тела, более того, формальное начало (способность одушевлять

тело) обосновывает его субстанциональность.

Платоновский тезис о субстанциональности души и аристотелевский тезис о душе как формальном начале, фондируя друг друга, дают нам томистский принцип единства человека, в котором отчетливо проступает примат личности над видом. Личность, участвующая в божественном бытии, ведома судьбой к блаженству. *"Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura"*, "Личность означает

то, что есть самое совершенное во всей природе" .

Новое вино наполнило старые меха, античная проблематика вошла в новую перспективу веры, обретя иные очертания. Бог в греческом горизонте выступал как средство совершенства в некоем порядке бытия (мышление в модусе качеств Аристотеля или благо у Платона). Христианский Бог — первый в порядке бытия, где "первый" — понятие метафизическое, и лишь потом "двигатель" как понятие физики. Греческий универсум возможен в более общем плане

интеллектуального или становления, христианский универсум начинается со дня творения в порядке бытия. Целесообразность на греческий лад имманентна внутреннему порядку существ, финализм христианский трансцендентен — все идет назначенным путем к известной заранее цели. Все подчинено Богу: "Бог сотворил небо и землю", "Бог есть тот, кто есть".

8. БОНАВЕНТУРА ИЗ БОНЬЯРЕИ

8.1. Францисканское движение

Как уже отмечалось, XI и XII века принесли с собой ветер перемен, бурный экономический рост повлек социальные трансформации. После периода культурной изоляции латиноязычный христианский мир вступает, благодаря освоению новых торговых путей и политической и военной экспансии, в контакт с иными философскими традициями. Этот момент культурного подъема совпал с фазой декаданса религиозного духа, в котором проступили черты усталой вялости. Вера как подлинное основание жизни, как встарь, так и ныне, по плечу немногим подвижникам, для

большинства же она лишь
эмоциональный ; факт.

Иерархическая структура церкви, к
которой принадлежал клир,
выглядела так: — *ordo rectorum seu
praedicatorum* (орден управителей
или проповедников), орден, к
которому принадлежали монахи — *ordo
continentium* (орден
воздерживающихся), и, наконец, —
ordo coniugatorum (орден
соединителей). Все эти три страта
плохо сообщались между собой, что
крайне осложняло возможность
религиозного обновления. Клер
проявлял большую озабоченность
своими отношениями с имперской

властью, где даже директивы Папы были на втором плане, любовь к привилегиям плохо уживалась с евангельскими истинами. Монахи в монастырском своем бытии стремительно обогащались, злоупотребления вошли в привычку.

Реакция последовала в виде движений протеста, знаменем которых был евангельский идеал нестяжания, бедности и смирения духа перед лицом тщеславия утративших чувство меры нуворишей в рясах. Впрочем, призыв к бедности и защита евангельского идеала жизни в усердии и трудах часто обретал

манихейскую окраску, когда негативизм касался церковной иерархии, которой противопоставлялась церковь примитивная. Покаяние и уподобление Христу в его крестных муках подчас были для еретиков аргументом в пользу презрения к телу и всему телесному, мирскому. Таковы были флагелланты ("бичующие"), гумилиаты ("униженные"), полагавшие, что и миряне могут проповедовать.

Ярким выразителем этих настроений стал Франциск Ассизский (1182—1226), который сумел не просто

выразить народные чаяния во всей их
настоятельности (жить согласно
Евангелию, отказаться от роскоши,
содержать себя собственным трудом,
смиренно молиться), но и сохранить
равновесие перед искушением
экстремизма и нигилизма в
неподчинении официальной церкви
и нудном пессимизме.

Францисканцы, внешне подчиняясь
церкви, не искали уединения,
безопасных островов и
самолюбования в святости.

Исповедуя на деле предначертанное
радование жизнью, они не боялись
городской жизни со всей сложностью
ее проблем. Если бенедиктинцы, как

правило, были знатного происхождения, то францисканцы чаще представляли среднее сословие купцов и ремесленников. Буржуазия еще не оформилась в самостоятельный класс с мощной экономической властью, в начавшемся восхождении она была пока "народом" перед лицом феодального дворянства. Для францисканцев были характерны высокий уровень подвижности, инициативы и страсть к путешествиям. Их называли вагантами, пилигримами, неоседланность толкала их в качестве миссионеров на Восток. Так

францисканцы принесли в христианство свежую струю активной народной жизни, сделав религиозное дыхание более свободным.

Кроме того, это был тип активности, скорее культурного плана, давший источник новым философским тенденциям, на первый взгляд, контрастировавшим с христианством. Противостоять доктринальному пессимизму, жизненной программе беспомощного нытья, отвержению тела и всего природного, было требованием времени. Не достойнее

ли обосновывать восхождение к Богу, восхваляя красоту природы и величие человека? Разве тезис о единстве интеллекта не означал снижения индивидуальной ответственности, что мы находим во многих формах дуализма и фатализма манихейского типа? Голос в поддержку позитивности природы ждали, и он был услышан.

Активность чисто пасторального характера вне культуры своего времени всегда сомнительна, по меньшей мере, недостаточна. Это удалось показать Бонавентуре, заслужившему титул "второго

основателя францисканского ордена".

8.2. Бонавентура: жизнь и сочинения

Джованни Фиданца, прозванный Бонавентуррй (что означает "Благое пришествие") родился в Чивите, близ Боньяреи, около 1217—1218гг.

В 1236—38 гг. он учится в Парижском университете, а затем, уже членом францисканского ордена, изучает теологию под началом Александра Гэльского. В 1248—1252

гг. он преподает в качестве
библейского бакалавра и
сентенциального бакалавра, а в 1253
становится доктором теологического
факультета и начинает преподавание
во францисканской школе.

Выбранный 2 февраля 1257 года
генералом францисканского ордена,
он много путешествует по заданию
пontiфиката и нуждам ордена,
посещая Италию, Англию,
Фландрию, Германию, Испанию. В
1267/68 годах в своей парижской
школе он выступил на диспуте
против аристотеликов-аверроистов,
написав трактат "*Collationes*"
("Сопоставления"), состоящий из

"Декалога", "Даров Святого Духа", "Шестоднева". Эта трилогия стала шедевром средневековой мысли. Выбранный Григорием X в кардиналы и став епископом Альбанским в 1273 году, он возглавил подготовительные работы к Вселенскому Лионскому собору 1274 года, задачей которого было соединение греческой церкви с римской. Внезапно он заболел, и 15 июля 1274 года, когда работал Собор, скончался.

Жильсон назвал его одним из самых плодovitых авторов, каких только рождала латинская церковь, с

безупречным литературным вкусом. Из его 65 сочинений 45 изданы. Посвященные философско-теологическим проблемам, экзегетике и аскезе, они делятся на пять групп по десять томов. Другие его сочинения: "*Itinerarium mentis in Deum*" ("Путеводитель души к Богу"), "*De reductione artium ad theologiam*" ("О редукции искусств к теологии"), "*Cristus unus omnium magister*" ("Христос, единственный учитель всех").

8.3. Александр Гэльский и Бонавентура

Александр Гэльский (1185—1245) был для Бонавентуры тем же, чем был для Аквината Альберт Великий. Он стал францисканцем уже будучи магистром-регентом теологической кафедры в Париже. Его наиболее известная работа — "Сумма всеобщей теологии", хотя и незавершенное, но вполне оригинальное сочинение. Бонавентура воспринял от учителя тезисы экземпляризма и разумных семян, относительной независимости души от тела, состоящего из материи и формы, и множественности индивидуальных форм. Душа, по мнению Александра,

"табула раза", чистая доска, только по отношению к низшему, тому, что познается разумом. В познании внутреннего и высшего мира интеллект нуждается в божественном озарении. Ему импонирует онтологический аргумент Ансельма, акцентирующий эмоционально-волевой элемент в познании божественного как высшего блага. В его работах мы находим ссылки на Августина, Бернарда, викторианцев, Гуго и Рихарда. Программный тезис таков: *"Plus credendum est Augustino quam philosopho"* — "Следует больше доверять Августину, чем

философу" (т.е. Аристотелю). Этот выбор сам по себе показателен для францисканцев и их духовной ориентации, недаром Бонавентура назовет Александра *"pater et magister noster"* — *"наш отец и учитель"*.

8.4. Автономна ли философия?

"Даже если человек и способен познавать природу и метафизику, возвышающую его до субстанций наивысших, то, достигнув этих вершин, остановится: невозможно не впасть в ошибку вне света веры, не ведая, что Бог един в Трех Лицах,

всемогуц и всеблаг", — такой видит Бонавентура функцию философии. Он не против философии вообще, но против такой философии, которая не способна держать вертикаль от конечного к бесконечному, нить от человека к Богу, конкретизирующему наше бытие, направляющему к спасению, без чего всегда открыт противоположный путь ко злу.

Проблема, согласно Бонавентуре, не в разуме как таковом, но в понимании различия между христианской теологией и нехристианской философией, между разумом, ведомым верой к

благословенному, и разумом,
упорствующим в своей
самодостаточности, отрицающим все
сверхъестественное. Он сознательно
следует традиции, проложенной
Платоном, Августином и Ансельмом,
рефлектирующей мир как систему
упорядоченных символов, смысловую
ткань которого соединяют Бог
единый и троичный, и человек,
пилигрим, очарованный Абсолютом.

Упражнения разума нужны затем,
чтобы распознавать и приветствовать
в мире и в нас самих зерна
божественного, которые затем
пестуются до полного созревания

теологией и мистикой. "*Quaerere Deum*" — "*Искать Бога*", который просветляет, проявляется и скрывается — *relucet* и *latet*, это, согласно монашеской традиции, возможно лишь через усилия медитации. Философия, на взгляд Бонавентуры, это и пролог и инструмент теологии и мистики.

Бонавентура потратил немало сил, чтобы показать разъедающую силу аверроизма и его несовместимость с христианством. Он изучал работы Стагирита в 1235 году, обучаясь на факультете искусств. Несмотря на запрет Григория IX, "*Метафизику*",

"Этику", "Логику" старую и новую (вместе с Порфирием и Боэцием) тщательно изучали в Париже.

Признавая авторитет Аристотеля в области физики, в сфере философии Бонавентура больше уважал Платона, Августина же предпочитал им обоим: *"Inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae; uterque autem sermo scilicet sapientiae et scientiae... datus sit Augustino"* — "Среди философов язык мудрости пусть будет отдан Платону, Аристотелю, безусловно, язык науки; однако и тот и другой, а именно,

язык и мудрости и науки, пусть отдадут Августину. " Ибо именно у Августина круг философских проблем погружен в стихию страстного влечения человека и всего мирского к Богу, чего никак нельзя обнаружить у Аристотеля. Религиозный дух, привнесённый Франциском Ассизским, излучал особое тепло: каждый шаг теологической мысли был одновременно и действием разума и напряжённым актом любви. Выбор Бонавентурой платонизма и августинианства нам понятен лучше в виду этой эмоциональной матрицы.

8.5. Недочеты аристотелизма и их источники

На одной из страниц "Шестоднева" Бонавентура говорит, что самым крупным просчетом арабских последователей Аристотеля было забвение платоновской теории идей. Не брать в расчет идеи, посредством которых Бог, по мысли Платона, сотворил мир, значит, видеть в Творце только финальную причину, понимать его как Творца без творчества, высокомерно замкнутого в самом себе и безразличного к происходящему в мироздании.

Отсюда следует, что либо все случайно, либо фатально необходимо. Не желая признавать всевластие слепого случая, арабы, естественно, оказались в свинцовых объятиях фатализма. Что бы ни происходило, все обусловлено субстанциями, вращающими небеса. Но ведь доказано, где нет свободы, там нет ответственности. Для покидающих этот мир нет ни наград, ни наказаний. Кроме того, если все неотвратимо и все от Бога, то и мир вечен, и все в нем также необходимо, не может не быть, а значит, у всякого мирского создания нет ни начала, ни конца. Отсюда другая ошибка:

пресловутый тезис о единстве интеллекта. Если мир вечен, надо признать возможность существования бесконечных людей и бесконечных душ, а коль скоро они бессмертны, то картина скопления человеческих тел и душ выходит хотя и забавная, но вряд ли отвечающая реализму того же Аристотеля. Преодолеть этот тупик аверроизма и его чреватый апориями тезис о духовном и бессмертном интеллекте, который один на всех, можно лишь вернувшись к платоновским идеям, а через них и Августина к чистому горному воздуху христианства.

Кстати здесь оказалась доктрина экземпляризма.

8.6. Экземпляризм

Как отмечалось, незрелые зерна аристотелевской философии заключены в трактовке мира вне Бога, точнее, с Богом-неподвижным, безличным двигателем, который не-творец, не-провидец, — мозг без любви. Бонавентуре ближе другой образ — Бог, в котором есть подобия всех от мала до велика вещей в виде моделей, идей, семян. Мы видим некоторое концептуальное смещение

внутри платонизма. Сотворение происходит от Творца не в процессе бессознательной и неудержимой эманации, но благодаря свободной его воле. Тот, кто хочет, знает, чего он хочет. Знает и любит. Бог — артист, творящий то, что он понял.

Мир, заявленный в таком ракурсе, напоминает нам книгу, в которой отражается Троица в трехступенчатой проявленности — слепок, образ, подобие. Сlepки — неразумные существа, образы интеллектуальные, наконец, богоподобные существа. Способ сотворения универсума структурно

тот же, что и лестница к Богу,
открытая человеку от телесного,
внешнего нам слепка, к духу,
Божьему образу в нас, и уподоблению
Христу, Таково мистическое
путешествие к Богу, "путеводитель
души к Богу", как выражается сам
Бонавентура,

Мир, следовательно, полон
божественных знаков: питая дух,
следует их расшифровать. "Кто не
был ослеплен величественным
слиянием сотворенных вещей, тот
просто слеп; кто не был разбужен
хоть раз их сладкогласием, тот глух;
кто не был подвигнут всем этим

воздать хвалу их Творцу, тот нем; кто по их ясной очевидности не способен постичь умом первоначало, тот глупец". Бонавентура, в отличие от древнего человека, обожествлявшего мир, и современного ученого, спасающегося от мифов при помощи строго научных категорий, отличает, но не отлучает Бога от мира. Он против профанации, обмирщения сотворенного, как и против его дегуманизации. Восхождение к Богу и уважение к божественному Бонавентура склонен оценивать как императив: "Разверзни уста твои и открой сердце навстречу Богу, славя

его и сотворенное им, и никогда мир не отвернется от тебя. Ведь именно против неблагодарных восстанет мир". Атеизм, поэтому, не есть частное дело совести. Человек, который не видит в мире ничего, кроме профанной реальности, не склонен уважать его. Используя все мирское, он взламывает равновесие и насилует хрупкие природные связи и законы. Ясно, что в ответ природа восстает против всех, не только язычников. Такой отчетливый акцент на правах природы и обязательстве человека уважать ее дает нам случай оценить по достоинству философию Бонавентуры, не свободную,

впрочем, от некоторой назидательности, столь характерной для схоластического климата в целом.

8.7. "Rationes seminales"

Бог выступает у Бонавентуры как сеятель, разбрасывающий зерна, которые затем при участии вторых причин прорастают в материи. Материю нельзя представить равномерной, как нельзя вообразить ее разодетой во множество форм, актуально всегда существующих. Она шла от первоначального хаоса к

нынешнему состоянию через поэтапную дифференциацию.

Тезис о "рационас семиналес", семенах разума в лоне материи, корректирует, по мнению Бонавентуры, аристотелевский тезис о чистой потенциальности материи, а также точку зрения, приписывающую активность только Богу, лишая тем самым спонтанности все природное. Как в Боге есть "*ratio causalis*" (причинный разум), правило становления природы, так и в самой материи есть уже зародыши форм, управляющие естественными процессами, и это "*rationes*

seminales" (семена разума).

Божественное присутствие в природном зародышевым образом не умаляет, конечно же, материальное.

Весь космос в средневековой парадигме тотально зависит от Бога. Бог Аквината "двигает" природу как природу, Бог Бонавентуры дополняет ее собой. Не аристотелевский дух автономии природного, который вдохновлял Фому, а, скорее, иная перспектива, снимающая это безнадежное "ванитас ванитатум" (суета сует) Экклесиаста, дает нам представление об обертоне мысли Бонавентуры.

8.8. Человеческое познание и божественное озарение

Позиция экземпляризма и "рационал-семинал" дает нам ракурс мира как театра знаков — осколков, слепков, образов и подобий Бога, и даже, может быть, храма божественных мистерий. Тезис Бонавентуры о коинтуиции подчеркивает, что контакт с объектом сопровождается смешанным ощущением божественной модели, восприятие которой уже включает в себя подражающую рефлексия. Одновременность восприятия и

подражания, копирования в акте коинтуиции не дает, впрочем, знания об определенной божественной конфигурации.

Здесь на помощь приходит теория озарения (иллюминации).

Чувственное познание относится к материальным объектам, его инструмент — чувства. Интеллект, перешагивая через них, приходит к универсальному. Но где же она, эта универсальность? Аристотель ответил бы, что фундамент универсальности в необходимости идей, которые абстрагируются от единичных вещей. Бонавентура не

удовлетворен таким ответом. Вещи, как и человек, относясь к миру возможного, "синголос", не могут сами прийти к необходимому и универсальному. Нужен свет неземной, чтобы сцепление конечного с божественным стало явью. Без идеи бесконечного, показал еще Платон, что мы можем знать о конечном, несовершенном? Именно поэтому, неопровержимо для Бонавентуры, что познание всего, выходящего за пределы обыденного, включает в себя сопричастие Бога в нас.

Отсюда примат чистейшего существа в нашем духе, познание которого возможно в лучах иррадиации Абсолюта, в котором пребывают вечными идеи всех существ. Об этом Абсолюте у человека весьма смутное представление, степень ясности зависит от его продвижения по концентрическим лучащимся сферам.

8.9. Бог, человек и множественность форм

Странна слепота интеллекта, не видящего того, к чему тяготеет в

истоме всякая тварь, то, без чего ни видеть, ни понимать невозможно. Интеллект способен найти доказательства бытия Бога, но здесь, скорее, дело тренировки духа, который научается улавливать присутствие Бога вне, внутри и сверх себя. Блаженное видение ждет в финале самого неотступчивого.

Мы снова видим аргумент из ансельмовского "Прослогиона" о непосредственном присутствии в нас Бога. Впрочем, теперь уже нет необходимости доказывать его существование, достаточно сделать ясным его присутствие.

Несовершенна молитва, если нет того, кто готов доказать веру, несовершенно доказательство, если нет того, кто его поймет. Зачем нужна общительность благого, если нет того, кто умеет наслаждаться? Сознательные существа, в отличие от лишенных разума, способны сами войти в контакт с Богом. Они — образ Божий, благодаря своей способности жить в духе, благодаря памяти, пониманию и воле.

Располагая всеми этими сокровищами, душа наслаждается пусть неполной, но ощутимой

независимостью от тела, и будучи субстанцией, образованной из материи и тела, она способна существовать как бы сама по себе, быть самоценной. Душа, по Бонавентуре, не чистая форма, не будь материальной, как смогла бы она действовать и страдать? Но, соединяясь с телом, она выступает по отношению к нему как форма. Душа и тело здесь, как и у Августина, две разные субстанции, хотя и взаимодополнительные. Называя человека микрокосмом во множестве его форм, подчеркивая приоритет духовной активности, Бонавентура видит свою особую

миссию францисканца в том, чтобы сделать рациональную структуру мира очевидной, как очевидна аналогия между душой и творцом, высшей мудростью, началом и гарантом рациональной постижимости мира.

8.10. Бонавентура и Фома: одна вера и две философии

Как и Августин, Бонавентура не принимает томистскую автономию природы от ее божественного корня, потому-то разум природный, божественно иллюминированный, и

ведет по истинному пути знания. Читая откровение, Бонавентура читает историю человека и универсума. Раз познав истину Христа, душа уже не может забыть ее; знания, чувства, ее воля — все видится иначе в свете трагедии Христа. Христианин видит перст судьбы там, где ученик Аристотеля находит лишь предмет любопытства для самоудовлетворения. Это предчувствие трагедии чрезвычайно характерно для мироощущения Бонавентуры, полагает Жильсон. Почему проблема жизни и смерти вечна? Чтобы хоть что-то понять в ней, надо устраниваться, уйдя из всего

внешнего, а затем, победив в себе страх, увидеть, наконец, что сотворенный в любви мир и вновь кровью божией омытый, он каждый день явлен на поругание, презираемый ничтожествами. Именно поэтому мысль Бонавентуры, в центре которой Христос, это, скорее, философия спасения. Манифестом ее могли бы быть слова: "Философия не начнется без Христа, ибо Он — ее начало. Но она не придет и к своему завершению без Христа, ибо Он — ее финал. Она — перед выбором: либо обречь себя на нескончаемые

ошибки, либо отдать отчет в том, что ей уже известно".

Итак, Бонавентура — христианин, который философствует, но не философ, который верует. Он, кроме того, мистик. Глаза веры, разум — инструментуй фидеи. Разум читает то, что вера освещает. Разум — грамматика с алфавитом веры. Бонавентура и Аквинат едины перед лицом веры, но во всем прочем эти два монашествующих христианина не совпадают. Если говорить о пантеизме, то при общей позиции творения их из ничего бесконечная дистанция пролегает между

томистским бытием для себя и участливым бытием Бонавентуры. Говорим ли мы об онтологизме, видим, что и тот и другой формально полагали Бога недоступным человеческой мысли. Что касается рационализма и фидеизма, Жильсон усматривает меж ними глубокое единство, прокламирующее необходимость координации интеллектуальных усилий с действием веры. Однако сходство, как говорят гештальтисты, по линиям, но не по форме. Лев VIII в 1879 году говорил о Фоме и Бонавентуре как о двух зажженных свечах в доме Божьем. Но, известно,

светильники, установленные в разных плоскостях, по-разному освещают вещи в комнате. Сходство не тождество: вера в Бога уникальна, но путей человеческих множество. Вера освобождает от предрассудков, но все человеческие попытки найти себя в вере относительно (во времени, в пространстве, в культурной эпохе).

8.11. Разум записывает то, что вера предписывает. *Duae olivae et duo candelabra in domo del lucentia*

Аквинат начинает свою "Сумму" словами: *An deus sit* (Есть ли Бог). Бонавентура открывает "Путеводитель" молитвой: один говорит о Боге, другой взывает к нему. "Вознесу молитву к Началу всего, Отцу нашему вечному, от которого и свет и начало всего благого и совершенного; и попрошу его именем Иисуса Христа, его сына и нашего Господа просветить наш ум посредством пресвятой матери Божией Марии и святого Франциска, отца и водителя нашего, и направить стопы наши по пути мира, превосходящего всякое человеческое понимание". Никто не достигнет

Бога иначе, как на распятии.
Входящий в иную чем эта дверь, вор.
Лишь одна дорога, категоричен
Бонаventura, приведет нас на
зеленые луга блаженства. В молитве
кровь снимает с души нашей пятна
греховные, освобождает от иллюзии,
что можно читать Библию без
сердечного участия, размышлять без
благоговения, исследовать без
восхищения, быть внимательным и
безрадостным, активным и
жестокосердным. Нет науки без
любви, понимания без смирения,
открытия без благодати, интуиции
поиска без мудрости от Бога, —
читаем мы в "Путеводителе".

В молитве ступени лестницы, ведущей к Богу, проступают из темноты. Среди вещей есть тени и образы, телесные и духовные, временные и вечные, внешние и внутренние, все это становится яснее. Сначала нужно пройти все телесное, временное, внешнее, увидеть в нем божественную печать. Затем вернуться в самих себя и узреть в сознании своем образ вечный, духовный и потаенный. И это означает, что мы вошли уже в истину Бога, поднимаясь над собой, постигаем начало всего, наслаждаясь в опыте божественного его даром и благом беспредельным.

Действительность, факты сами по себе, говорит Бонаventura, как и Франциск, беспомощно немые; но они могут заговорить, если есть талантливый рассказчик, умеющий читать универсум и вычитывать смыслы. Разум пишет то, что нашептывает ему вера. Острый глазомер веры делает разум богатым и изобретательным. Мерцающий блик, мелькнувшая тень, гулкое эхо, все умеет он связать благодатными образами. Дабы подняться к вечной истине, которая есть ничто иное как принявший человеческий облик сын Божий, надобно, взамен древней

лестницы Адама, оказавшейся, как известно, весьма непрочной, воспользоваться другой, новой. "Я есмь дверь: вошедший чрез меня будет спасен, он войдет и найдет вечные луга", — душа, которая верит, надеется и любит, способна услышать божественные слова, — таким видит путь человека Бонавентура.

Меньше доверия языку, слову, книгам, больше — радости душевной и беспричинной, печься не столько о творениях, сколько о Творце, его Даре, Святом Духе. "Оставь чувства и рассудочные изобретения, бытие и

небытие, оставь все это и отдайся Тому, кто по ту сторону любой сущности и любой науки", — вот завещание монаха-философа, святого Бонавентуры, из седины веков.

9. СИГЕР БРАБАНТСКИЙ И ЛАТИНСКИЙ АВЕРРОИЗМ. ФРАНЦИСКАНЦЫ И НЕОАВГУСТИАНИЗМ

Намерением Аквината было установить, наконец, автономию разума и философии, и одновременно, соотнести разум с верой, показав, что истины разума не

противоречат, напротив, поддерживают истины веры. Кроме того, если мы хотим получить удовлетворительные ответы на наиболее острые экзистенциальные проблемы человека, интеграция веры и разума необходима. Однако этот грандиозный философский проект натолкнулся на множество препятствий, среди которых латинский аверроизм, названный так со времен Ренана. Для Аверроэса философия Аристотеля не нуждается ни в какой интеграции с чем бы то ни было посторонним, каким являются посылки веры. Философия

— знание демонстративное, лишь ей доступны истины.

Начиная с 1260 года, в Париже становится популярным аристотелизм аверроистского типа в лице его представителя Сигера Брабантского (1240—1284), магистра факультета искусств.

У Сигера мы вновь находим тезис о вечности мира и единстве возможного интеллекта, а также доктрину "двойной истины", согласно которой и контрастные по отношению к вере философские

положения равно для нее приемлемые. Там, где Аквинат пытался примирить веру с разумом, напоминая, что нельзя препятствовать рациональному поиску того, что превосходит разум, как нельзя на основе философских аргументов отринуть веру, там Сигер проводит размежевание двух сфер, находя противоречия между ними незаслуживающими внимания. Так, с точки зрения веры, мир создан Богом, и он прейдет, но для философа Сигера материя вечна. Если Бог вечный двигатель, и все сотворенное вытекает из этого начала по необходимости, то неясно,

как с этим увязывается библейская доктрина о свободной инициативе Бога. Христианство говорит об индивидуальной душе, личностном начале, Сигер—об одном и равном для всех интеллекте. Коль скоро философия не интересуется Откровением и чудесами, глупо требовать доказательства того, что не имеет никакого основания или причины. С момента провозглашения тезиса о превосходстве веры, казалось бы, можно спокойно шагать по пути двойной истины, пока, впрочем, не обнаружится, что ситуация легко опрокидывается: если все же аристотелевская

философия истинна, доступна человеку, то ему так же доступны все ее аргументы против веры. Двойная истина, как и двойная мораль, всегда потенциальные перевертыши, несут в себе механизм образования грубого и агрессивного рационализма.

В 1270 году Эгидий из Лесина направил Альберту Великому письмо с 15 тезисами парижских аверроистов. Альберт ответил опровержением, а архиепископ Парижа Стефан Тампье публично осудил аверроизм. Сигер и его ученик Боэций Дакийский не смирились с решением церкви,

усилив работу по распространению своей позиции. В 1277 году Стефан Тампье выдвинул уже 219 пунктов обвинения в ереси. Над головой Сигера висел меч инквизиции. Он обратился с апелляцией к Папе, но не дождался решения, ибо был убит сумасшедшим из придворной прислуги. Это случилось между 1281 и 1284 годами в Орвието, где временно находился папский двор. Среди работ Сигера наиболее известны "*De aeternitate mundi*" ("О вечности мира", 1271), "*De necessitate et contingentia causarum*" ("О необходимости и взаимосвязи причин"), "*Tractatus de anima*

intellectiva" ("Трактат о разумной душе", 1273). Аквинат, как и Бонавентура, немало страниц посвятил критике авер-роизма, а Фома в работе "О единстве разума против парижских аверроистов" назвал Аверроэса не комментатором, а могильщиком Аристотеля.

Среди 219 тезисов архиепископа Тампье были также и томистские тезисы. Опровержение с позиций августинианства и от архиепископа Кентерберийского не заставило себя ждать. Против аверроистов также выступил Роберт Килвордби (оксфордский теолог, а позже

кардинал). Против тезиса о субстанциональном и формальном единстве человека они выдвинули августинианское положение о несводимости вегетативной, чувственной и интеллектуальной души к некоему аморфному целому. Архиепископ Иоанн Пеккам в 1284 и 1286 гг. осудил томизм. Таким же защитником неоавгустинианства был францисканец Гийом де ла Мар, преподававший в Оксфорде. Перу Гийома принадлежит "*Correctorium fratris Thomae*" ("Исправление брата Фомы"). Эти поправки к томизму стали настолько популярными, что во францисканских орденах уже не

знакомились с томистскими теориями без комментария Гийома. Другой францисканец, Матвей Акваспарта, позже кардинал и друг Бонифация VIII, вновь напомнил об августинианской теории просветления. Вечные истины не связаны с миром возможного, их основание в Божественных идеях. Вопреки томизму, он находит онтологический аргумент Ансельма неопровержимым. Роджер Мар-стон, Ричард Миддлтаун, Генрих Великий, все они были последователями Бонавентуры, защитниками францисканских идеалов и августинианства. В противовес

томистскому интеллектуализму, Генрих сделал акцент на воле: любовь превосходит мудрость, воля преследует, будучи двигателем, высшее благо, конечная цель выше интеллекта, ему доступна лишь истина, а истина — одно из благ.

Среди доминиканцев, выступивших с защитой томистских тезисов, были: глава томистской школы в Париже Герве Неделек, Джованниде Реджина (ок. 1300), Эгидий Римский (1247—1316).

10. ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПЕРВЫЕ НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭПОХИ СХОЛАСТИКИ

10.1. Роберт Гроссетест

Если в Париже больше изучали искусства грамматики, риторики и диалектики, в Оксфорде был в почете квадривиум — арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Именно в Оксфорде мы находим первые ростки эмпирической философии природы. Ясно, что под экспериментальной наукой

Средневековья, не следует представлять науку в привычном для нас смысле — как специализированное, методологически автономное знание. Речь идет о понимании природы в свете немногих экспериментальных находок, тесно связанном с античным видением мира, преломленным через линзу арабской культуры. Оказалось, потенциал греческой мысли еще не исчерпан, за теологическими заботами линия ее горизонта слегка замутилась, но не исчезла насовсем; туман рассеялся, цель прояснилась. Уже Альберт Великий напоминал, что только

опыт дает силу и определенность аргументам, ибо силлогизм лишен ценности рядом с несхожестью феноменов. Францисканец Роберт Гроссетест (Большая Голова) стал известен своими изысканиями в области-физики. Он родился в Англии в 1175 году, учился в Оксфорде и Париже, был регентом и канцлером Оксфордского университета. В 1235 году он стал епископом Линкольна, а умер отлученным от церкви папой Иннокентием IV. Переводчик "Этики" Аристотеля, Гроссетест написал комментарий к "Аналитике", "Софистическим

опровержениям", "Физике"

Аристотеля. Среди его философских работ: "*De luce seu de inchoatione formarum*" ("О свете или о начале форм"), "*De unica forma omnium*" ("О единственной форме всех вещей"), "*De potentia et actu*" ("О потенции и действии"), "*De veritate prepositionis*" ("Об истине представления"), "*De scientia Dei?*" ("О познании Бога"), "*De libero arbitrio*" ("О свободной воле"). Его космология это, скорее, философия света. Через диффузию света, соединение и разложение его лучей образуется девять небесных сфер и четыре земных (огонь, воздух, вода и

земля). В этой метафизике света мы находим систематизированными все познания эмпирического характера о зеркалах и линзах. Ясную формулировку основания галилеевской физики и физики современной находим мы в словах его: "Изучение линий, углов, фигур в высшей степени полезно, ибо без них мы ничего не поймем в натуральной философии. Абсолютно во всем универсуме и его частях они имеют смысл".

10.2. Роджер Бэкон

Можно назвать Гроссетеста инициатором средневекового натурализма в Оксфорде. Бэкон был его учеником. Он родился в 1214 году, учился в Оксфорде, затем преподавал теологию в Париже. Около 1252 года он вернулся в Оксфорд. Обласканный вниманием Папы Климента IV, он после смерти последнего в 1278 году внезапно попадает в немилость к Иерониму д'Асколи, главе францисканского ордена, в результате чего на три года попадает в тюрьму. Умер Роджер Бэкон в 1292 году, тогда же, как представляется, был составлен его "Компендиум теологии". Главной работой Бэкона

стал его "*Opus maius*" ("Большое сочинение"), за которым следовали "*Opus minus*" ("Малое сочинение") и "*Opus tertium*" ("Третье сочинение") (два последних сохранились лишь в отрывках). Эти три сочинения должны были стать истинной энциклопедией знания.

Для Бэкона Аристотель самый совершенный среди людей. Но истина — дочь времени. Именно в первой части главного опуса мы находим интереснейший анализ препятствий, стоящих на пути истины. Анализ этот, по иронии истории, всплывет позже у другого

Бэкона, Фрэнсиса, в теории идиологов. Четыре, по мнению Роджера Бэкона, причины у невежества людского: 1) доверие сомнительному авторитету, 2) привычка, 3) вульгарные глупости, 4) невежество, скрываемое под маской бравирующего всезнайства. Истина, говорит Бэкон, дитя времени, а наука — дочь не одного или двоих, а всего человечества. Поэтому каждое поколение приходит, чтобы исправить ошибку предыдущего. И только так мы можем продвинуться вперед. Есть два пути к знанию: аргументация и эксперимент. Аргументы дают вывод, но не избавляют от сомнений, не

прибавляют уверенности. Поэтому истину нужно искать и на путях эксперимента. Опыт бывает внешний и внутренний. Внешний опыт мы получаем через чувства, внутренний (совсем не наше самосознание) это опыт, получаемый в свете Божественного (в августинианской трактовке). Через внешний опыт мы приходим к природным истинам, через внутренний к сверхприродным. Для первого фундаментальное значение имеет математика. Много занимаясь оптикой, Бэкон исследует законы рефракции света, объясняет функции линз и как лучше сконструировать очки (это его открытие) и телескопы.

У него мы находим замечательные интуиции по поводу аэроплана, взрывчатки, механической тяги паровоза и многое другое. Вот лишь кое-что из того, чего, по мнению Бэкона, можно достичь с помощью одного гениального ума:

"Сконструировать навигационные средства без гребцов так, что огромные корабли поведет один рулевой со скоростью выше той, которую могут развить сотни гребцов. Можно сконструировать кареты, которые помчатся без лошадей... машины, чтобы летать, небольшой по размерам инструмент, который будет поднимать

бесконечные тяжести... устройство, при помощи которого можно перемещать тысячи людей... способ погружения на дно реки или моря, безопасный для жизни и тела. Такие ухищрения, должно быть, использовал Александр Великий, когда ему надобно было разведать морское дно, о чем говорит астроном Этик". И мосты без опор, переброшенные через реки, не сказка для Бэкона.

Знание — сила, убежден Роджер. Плоды мудрости под защитой точнейших законов ведут к намеченной желанной цели. Эта

причина побуждала древних и новых монархов искать советов мудрецов, чтобы исполнить свои начинания.

Наилучший и безопасный путь познания — опыт, и лучший метод преподавания также опыт, ибо экономит время учеников, ведь жизнь коротка. Любопытны наблюдения Бэкона по поводу искусства перевода. Кроме объективных трудностей (недостаток латинских терминов для обозначения научных понятий, например), невозможно, говорит Бэкон, способ выражения, характерный для одного языка, передать с точностью в

другом. То, что красочно выразимо в одном, в другом языке теряется напрочь. Отсюда необходимо глубокое знание законов обоих языков, с которого переводится и на который переводится, а также совершенное владение предметом, о котором идет речь. Среди переводчиков Бэкон особо выделяет Боэция и Гроссетеста. Множество ошибок в переводах аристотелевских работ, по мнению Бэкона, запутало интерпретаторов, замутив смысл первоисточника.

В трудах Альберта Великого, Роберта Гроссетеста, Роджера Бэкона, Целека

Витело, Теодорика Фрайбургского
медленно прорисовываются
очертания экспериментальной науки.
О чем бы ни зашла речь — о
системах рычагов, гидравлическом
прессе, механических часах, ткацких
станках, дробилках, ветряных
мельницах, линзах,
бумагопроизводстве, рудниках,
порохе, — все это в экономически
развитых формах вклад европейского
Средневековья. И хотя современные
научные технологии обитают вне
царства философии, останется
фактом истории, что гении
экспериментальной науки, будучи
теологами, были внутри традиции,

освещавшей равновесие мирского и божественного.

11. ИОАНН ДУНС СКОТ

11.1. Жизнь и сочинения

"Доктор Субтилис" ("тонкий доктор") — так называли современники Иоанна Дунса Скота, имея в виду утонченно-рафинированный дух его доктрины. Он родился в деревне Дуне в Шотландии в 1266 году. Аквинат и Бонавентура к этому времени были в зените славы, а судьба уже уготовила

им достойную смену. Дуне Скот учился в блистательных Оксфорде и Париже. Стараниями Гроссетеста, Роджера Бэкона и Пеккама с их концепцией строгой "процессуальной доказательности" Оксфорд снискал славу научного центра, а Париж, где еще кипели страсти неутихавших дебатов между томистами, аверроистами и августинианцами, нес эстафету богатой теологической проблематики.

Еще будучи 12-летним подростком он облачился в монашеское платье святого Франциска, которое принял

из рук своего дяди Элии в 1278 году, в Хаддингтоне. Затем годы учебы в Нортгемптоне, в Англии, где в 25 лет он становится священником. В 1291—1296 гг. он совершенствует свои знания в Париже, затем возвращается в Кембридж, где пишет комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского. Следующие два года он в Оксфорде, в 1302—1303 годах — в Париже. Конфликт с Папой Бонифацием VIII вынудил его оставить Париж и вернуться в Оксфорд. В 1304 году он был рекомендован генералом францисканского ордена Гонсалесом Испанским университету Парижа в качестве преподавателя теологии.

Однако отношения между императором Филиппом и Папой становились все напряженнее, Скот был отозван в Кельн. Через год преподавания, в 1308 году он умер. Погребен в Кельне, в церкви Святого Франциска. Надгробная надпись гласит: *"Scotia me genuit. Anglia me suscepit. Gallia me docuit. Colonia me tenet"* ("Шотландия меня родила. Англия меня приняла. Галлия меня обучила, Кельн меня хранит") .

Разный теоретический вес его работ обусловлен разными увлечениями; в молодости Дунс Скот комментировал Аристотеля и Порфи

рия, в зрелые годы — Петра Ломбардского. "*Reportata parisiensia*" ("Парижские сообщения"), "*Lecturae cantabrigenses*" ("Кембриджские чтения"), "*Ordinatio*" ("*Opus oxoniense*" ("Упорядочение" ("*Оксфордское сочинение*")), — первые две из этих работ, скорее, ученические, тогда как последняя — самая значительная, хотя и незаконченная. Из коротких работ достойна упоминания "*De primo omnium principio*" ("О первой причине всех вещей").

11.2. Разделение философии и теологии

Дунс Скот не разделяет томистскую установку на примирение философии с теологией, он за размежевание. Философия имеет свой объект и свою методологию, не ассимилируемые теологией. Споры и нескончаемые взаимные обвинения, а зачастую и карательные санкции, имеют почти всегда одну причину — размытость границ. Отсюда основной своей задачей Дунс Скот видит уточнение их сфер влияния и исследования.

Философия занята бытием (*ens*) как сущим и всем, что к нему сводится и из него выводится. Теология занята "*articula fidei*", предметами веры. Философия — доказательно-демонстративный процесс, теология — путь убеждения. Логика естественного и логика сверхъестественного, абстракция и откровение. Философия существенным образом спекулятивна, она ищет знание ради знания, теология тенденциозна и практична, оставляя в стороне некоторые истины, она занята поведением. Под опекой теологии

философия не улучшается, а теология, использующая инструменты философии, не становится от этого более убедительной. Претензии последователей Авиценны и Аверроэса ведут к подмене теологии философией, попытка августинианцев заканчивается суррогатом наоборот. Также неудовлетворительны, по мнению Скота, томистские поиски согласия любой ценой.

11.3. Однозначность сущего

Чтобы избежать губительных смешений и двусмысленности теологических и философских элементов, Дунс Скот предлагает подвергнуть их все критическому анализу, пока не будут получены ясные понятия с тем, чтобы из них построить новый прочный фундамент философского дискурса. При отсутствии такой ясной простоты сомнительность комбинаций неточных понятий будет нарастать, результаты будут неосмысленными.

Все существующее, как предмет наших медитаций, необычайно сложно. Задача философа — не потеряться в этом лабиринте, найти в нем порядок с помощью компаса понятий. Для этого служит доктрина разделения (реального, формального и модального), — путь от сложного к простому, путь избавления от фальшивых претензий. Между Платоном и Сократом разделение реальное, между интеллектом и волей разделение только формальное, между простым свечением и особой степенью интенсивности различие модальное. Каждое из этих понятий может быть

понято самостоятельно, без смешения с другим. Эти различия имеют основание в реальности, как и в разуме, хотя речь идет, скорее о логической потребности, чем об онтологической.

Поэтому говоря о единогласии, недвусмысленности сущего, Дунс Скот вел речь о так называемых "*simpliciter simplices*", просто простых понятиях, каждое из которых не может быть идентифицировано с другим.

Эти понятия, в силу их простоты, можно либо утверждать, либо отрицать по отношению к одному субъекту, но не то и другое вместе, как это бывает при аналогиях. Такая "простота" лишь провоцирует противоречия, утверждая и отрицая одно и то же об одной и той же вещи. Так что же понимается под простым однозначным сущим?

Как уже говорилось, возможно понять нечто — рациональность, просвещенность — не вникая в разные степени их интенсивности: рациональность Бога не та же, что у

человека, а солнце светит не так, как, к примеру, свеча. Удерживая это различие как модальное, мы приходим к простому понятию сущего, ибо оно недвусмысленно может быть приписано всему, что есть. Отличие Бога от человека не в том, что первый есть, а второго нет, оба есть, но в факте, что первый является первым, ибо он существует бесконечным образом, а существование второго конечно. Но именно потому, что мы абстрагируемся от модусов бытия, познание не идет к индивидуализации специфических черт сущего. "Разум, пишет Дунс

Скот, не может сомневаться, что Бог — сущее (*entis*), даже сомневаясь, конечен он или бесконечен, сотворен или несотворен; к Богу применимо понятие сущего, которое отлично от понятий конечного и сотворенного, ибо оно само по себе нейтрально, и в своей нейтральности заключено и в том, и в другом понятиях, значит, оно просто и недвусмысленно".

Теперь ясно, как родилось обвинение Дунса Скота в пантеизме. Принцип однозначности (простоты) сущего метафизически выражает сущность бытия как бытия, но отнюдь не высшую сумму бытия. Сам Скот

называл это понятие имперфектным, несовершенным.

11.4. Однозначное сущее как первый объект интеллекта

Будучи сущим, человек еще и существо понимающее. Занятый уточнением познавательной сферы человека, Дунс Скот старается отсеять иллюзии, сохранив потенциальную эффективность и законные его прерогативы. На вопрос о первом предмете познания, он отвечает, что его интересует не временной порядок совершенства

познания, задачу свою он видит в том, чтобы нанести контуры познавательного горизонта. Чтобы распознавать цвета, у нас есть глаза; чтобы слышать звуки, у нас есть уши; так для чего же голова, каковы функции ума? Простое сущее доступно для ума, — ответ Скота, ибо оно заключено и в материальном, и в духовном, в отдельном и всеобщем. При помощи интеллекта человек может обнять вселенную, однако его предельная универсальность, проявляемая в обобщении сущего, одновременно и его обеднение. Поэтому абсурдны претензии некоторых метафизиков

дойти до основания реальности во всей ее конкретной сложности и структурном богатстве. Поэтому необходимо признать автономию, хотяи второстепенную, частных наук для детального познания реальности а также в видах спасения нашего — теологии.

11.5. Восхождение к Богу

Понятие простого однозначного сущего несовершенно, но именно в силу своего несовершенства оно не упраздняется вместе с модусами бытия, но конфигурирует его.

Конечность и бесконечность суть модусы бытия в процессе его эффективного совершенствования. Модусы ограничивают сущее, как интенсивность света проявляется в степени освещенности. Речь идет, таким образом, о переходе от абстрактного к конкретному, от универсального к особенному.

Ясно, что существование конечного сущего (*ens*) не требует какого-либо доказательства, ибо это предмет непосредственного и ежедневного опыта. Напротив, существование бесконечного требует, не обладая очевидностью, четкого

доказательства. Если понятие бесконечного сущего внутренне не противоречиво, и оно находит свою реализацию, то что из реально существующего оно представляет? Какие из реальных существ могут называться бесконечными? — так ставит проблему Дунс Скот.

Аргументация должна включать в себя посылки только точные и необходимые. Доказательства, основанные на эмпирических данных, он считает несостоятельными, ибо, хотя они определены, но совсем не необходимы. Итак, то, что вещи есть,

это определено, но не необходимо, ибо они могли бы и не быть. Но то, что они могут быть с того момента, когда они есть, это необходимо.

Другими словами, если мир существует, это значит, что он может существовать абсолютным и необходимым образом. Даже если он исчезает, остается верным, что он мог быть, однажды уже став.

Установив необходимость возможности, Дунс Скот выясняет, каким должно быть основание как причина. В этом пункте он следует духу традиции. Основание возможности это не пустота, не

ничто, но и не сами вещи, ибо вещи не могут давать существование, сами его не имея. Причина возможных вещей выходит из сферы этих вещей: она существует и действует либо сама по себе, либо благодаря чему-то иному. Если мы принимаем второй вариант, возникает цепочка тех же вопросов. В первом случае мы получаем *entis* с продуцирующей активностью без того, чтобы быть произведенным.

Следовательно, если вещи возможны, значит, возможно сущее. Так первое сущее существует как факт или только в возможности? Ответ Скота

таков: первое сущее актуально существует, ибо, если бы его не было, все прочее было бы невозможным, ведь ничто другое не могло бы его породить. Каковы его спецификации? Бесконечность, ибо оно превышает всего. Итак, предмет интеллекта первое сущее, как бесконечное бытие, которое и есть бытие в полноте своих смыслов, ибо оно основание всех прочих существ в самой возможности их существования.

11.6. Недостаточность понятия "бесконечного entis"

Понятие "бесконечного entis" самое простое и понятное, что можно получить. Оно более простое, говорит Скот, чем понятие хорошего человека или истинного существа, ибо это не атрибут, и не то, что приписывается, а то, что внутренне присуще целому как субъекту, подобно тому, как максимальная белизна не передается через случайное понятие (например, зримого белого), ее интенсивность говорит о чистоте в себе. Впрочем, понятие бесконечного сущего не может выразить всего таинственного богатства Бога, которого нельзя познать естественным путем.

Сотворенный интеллект не может претендовать на проникновение в суть несотворенного ни по сходству в простоте, ни по сходству в имитации. Однозначное есть только в разуме, имитация также несовершенна.

Возможности и границы философии заявлены, необходимость теологии и ее сфера утверждены. Любой спор между философией и теологией теперь можно объяснить только непониманием этих границ и сфер компетенции. Ригоризм философского дискурса, его точность и строгость, — только это избавит философию от бесплодных

претензий на понимание всего через расширение области бытия.

Необходимо заметить, что проблема структурных границ и установления законных владений философского разума еще не раз всплывет в трудах различных мыслителей. По мнению Дунса Скота, это также необходимо и для теологического знания, ведь проблемы божественных мистерий и спасения совершенно чужды философии.

11.7. Дебаты между философами и теологами

В рефлексировании природы *entis*, структуры и динамики человеческой природы философия самодостаточна, теология здесь бесполезна, как и Откровение. Таково мнение философов. Цель теологов показать недостаточность философии и необходимость обращения к откровению. Таковы общие черты дебатов. Чувствам, говорят философы, чтобы увидеть, не нужен свет сверхъестественный, так и интеллект отвергает вмешательство теологии. Свет неземной нужен в жизни духовной. Философов объединяет аристотелевская психология с ее установкой на

неопределенную открытость интеллекта как в активе, так и в пассиве: "Действующий интеллект может сделать все, интеллект пассивный может стать всем". Включая сюда и все виртуальные заключения, философы склонны расширять познавательные потенции, не оставляя места для сверхъестественного. Ведь Аристотель и не подозревал о существовании последнего и не обращался к нему за помощью.

Необходимо пересмотреть эти претензии, полагает Скот. Если возможности самодовлеющей и

самоценной философии и в самом деле беспредельны, то ей не составило бы труда указать совершенную цель человеческого существования. Вместе с тем мы находим созерцание обособленных ситуаций, так что иногда и само сущее находится под вопросом. Как философия может доказать высшее назначение человека, интуитивно ясное всякому, если каждое движение разума подчиняется закону абстракции? Если тело источник несовершенства, то как оно может участвовать в исполнении этого назначения? Скот указывает на недостаточность философий в ее

генетически концептуальной ткани, зажатой горизонтом фатального рационализма там, где христианство постулирует радикальную свободу Бога и человека. Если человек способен понять себя естественным образом, то отчего отсутствует понимание самого существенного — цели? Не пора ли пересмотреть закон, согласно которому цель субстанции индивидуализируется лишь через ее проявления? Кроме того, тот, кто знает предельные моменты развития субстанции, тот не может игнорировать связь между ними, средства достижения определенных целей.

Человек пытается постичь самого себя во всем богатстве личности. Но в определенный момент выясняется, что знание это абстрактное.

Интеллект, как сущее, зная все от бытия до небытия, получает знание универсальное, но неопределенное.

Оно, скорее, рамка, чем сама картина, горизонт, абстрактный путеводитель, но не содержание.

Кроме того, наше предназначение за чертой земного ускользает от любого познавательного акта. Не существует необходимых условий спасения, кроме как божественное повеление, свободно данное Богом. Я, говорил Скот, не принижаю человеческое, но

веду его к цели более высокой, чем у Аристотеля; человек предопределен в естественном плане бытия, но средства, которыми он должен воспользоваться, сверхъестественные. Это позиция "*dignitas naturae*", защищающая достоинство и права природного. Анализируя этот рациональный опыт, Скот показывает всю его хрупкость, укрепить его можно лишь с помощью Откровения. Если по поводу возможностей совершенства человеческой природы у Скота была общая с другими философами позиция, то в вопросе ориентиров и меры диалога мы видим контраст: не

Бог глазами человека с его, человеческой, колокольни, а человек глазами Бога, на той высшей ступени, где возможен, благодаря Откровению и тайне воплощения Христа, личностный диалог, встреча и исполнение.

11.8. Принцип индивидуации: Haecceitas

Дуне Скот подтверждает примат индивидуального, хотя отрицает, что природа или сущность его в участии в универсальном; такая позиция сильно отдаёт, по его мнению,

язычеством, где недооценивается креативная сила Бога. Бог знает все и каждое в отдельности, указывая всякому существу его место в видах всеобщей экономии и личного спасения.

Начало индивидуации, по-платоновски понятое, скрывает в себе псевдопроблему. Платон, как Аристотель, Авиценна и Аверроэс, исходят из универсалии, выясняя, как из нее получить особенное. Причиной индивидуальной дифференциации не может быть, по мнению Дунса Скота, ни материя, ни форма, ни их смесь, ни что бы то ни

было природное. Лишь последняя реальность может объяснить индивидуальность того, что есть материя, форма, состав, сущее как такое, а не другое. Термин, указывающий на начало формальное и совершенное, индивидуализирующее сущее, — *haecceitas* это есть (*haec est*) .

В полемике с аверроизмом, имперсональное безразличие которого к разделению было закреплено в теории единого интеллекта, Дунс Скот отчетливо акцентирует личностное начало, называя его последним убежищем, от

другого — *ab allo*, которое может быть с другим — *cum allo*, но не в другом — *ira allo*. Персональное *entis* — универсальное конкретное, ибо в своей универсальности оно не может быть частью всего, оно все во всем, империя в империи. В понятии личности особенное и универсальное совпадают. Каждый человек, подобно особой реальности времени, невоспроизводим и незаменим. Его нельзя понимать как детерминацию универсального. В своем предопределении, участии в его судьбе Христа, он вовлечен в реальность высшую и изначальную. Человек обречен в диалоге с Богом,

Единым и Троичным, быть личностью.

11.9. Волюнтаризм и естественное право

Натуралистический детерминизм греко-арабской философии решительно не устраивает Дунса Скота. Если Бог был свободен в творении, он не мог не желать, чтобы созданные им существа были индивидуально свободными. Весь мир во всем, что в нем есть, не исключает моральных законов. Если единодушие по поводу тезиса о

возможности мира среди средневековых мыслителей было полным, то по поводу моральных законов оно было менее безоблачным.

Как правило, идея блага выводилась не из идеи бытия, но из идеи бесконечного Бога. *Ens et bonum non convertuntur*. Благо — то, что Бог пожелал и постановил. Единственный закон, установленный Богом, это логический закон непротиворечия.

"Естественное право", по мнению Скота, несет в себе дух, скорее, язычества, чем христианства. Можно ли вообще считать человеческую природу основанием какого-либо права, когда в исторической перспективе совершенно ясно, что "*Status naturae institutae*" — статус природы установленной не то, что "*Status naturae lapsae*" — статус природы ошибочной, и не то, что "*Status naturae restitutae*" — статус природы исправленной (или восстановленной). Достойны ли меняющиеся естественные силы такого почитания, ведь тогда обман, убийство, адюльтер (также лежащие в

природе человека) должны были быть освящены законом. Каковы необходимые предписания? Первые среди них — единственность Бога и обязанность почитать его одного. Все прочие не абсолютны, даже если они согласуются с нашей природой. Интеллект предписывает истины второго рода. Их обязанность продиктована законоустанавливающей волей Бога, которую заменяет рациональная этика. Нарушение ее постулатов, скорее, иррационально, чем греховно. Подлинное зло это грех, а не ошибка, как думали Сократ и его последователи.

Греческий детерминизм должен быть преодолен: подобно тому, как Бог желал действовать иначе, так и законы хотел он установить иные, ибо ни один закон не закон, пока он не принят божьей волей. То же самое в других пропорциях можно сказать и о человеческой воле. Много раз подчеркивает Дунс Скот ведущую роль воли — мотора интеллекта и действия. Именно воля толкает человека в одном направлении, отсекая все другие. Если интеллект умеет быть максимально энергичным, а значит, действовать с естественной необходимостью, то воля — единственно подлинное

выражение господства над миром вещей. Воля — гарант самоопределения человека, свет разума необходим, но он не детерминанта. Если хворь застала нас врасплох, чтобы излечиться, надобно знать что-то о подходящих хворобе лекарствах. · Принять их или отказаться — свободный выбор, а не необходимость, ведь возможна ситуация, когда смерть предпочтительней, чем жизнь. Если снадобье все-таки принято, то это акт не только свободный, но и рациональный, ведь здесь послужила наука со всем, что в ее распоряжении. Таким образом, два

типа активности — разумный и волевой — сработали в данном случае в духе конвергенции: недуг побежден.

Взаимопроникновение, как глубоко бы оно ни было, не достигает тождества воли и интеллекта. Волевое действие совершенно, если оно освещено разумом, но все равно по сути оно проистекает из воли. С автономией интеллектуального акта не диссонирует тезис о свободной воле как высшей пробе человека. Лишь благодаря ей человечность удерживает свою высоту, падение неизбежно в ее отсутствие.

Понимать, чтобы любить в свободе,
— таково завещание Иоанна Дунса
Скота.

Перед нами разновидность дуализма.
Бог философов не тот, что Бог
теологов, Творец и Спаситель. Есть
истины, ускользающие от разума, —
начало мира во времени, бессмертие
души: к ним приходят через личный
духовный опыт, но не через
доказательства, "*demonstrationes*".
Былое равновесие между верой и
разумом нарушилось. Напряжение
споров Аквината и Бонавентуры в
своем крещендо достигло пика:
трещина стала разломом.

Глава седьмая

"Треченто": потеря равновесия между разумом и верой

1. СОЦИАЛЬНО- ИСТОРИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ

Эпоха "треченто" — последний
возраст Средневековья.

Одиннадцатый век, последней
страницей которого был известный

"Диктат папы" Григория VII, дал "магна харта", великую хартию, римскому католицизму. Триумфом теократии Иннокентия III открылась эпоха "дученто" с ее идеалом христианизации мира. Престиж и авторитет церкви гасил политические конфликты с помощью высочайших трибуналов, исключительного влияния ее магистра. "Треченто" также ознаменовано шумными акциями Бонифация VIII, впрочем, социальный и культурный контекст уже мало соответствовал его решительной политике.

Отпущение грехов по случаю юбилея — первого юбилея в истории в 1300 году — было театральным жестом Папы Бонифация VII, желавшего подчеркнуть харизматическую функцию церкви, в этом было и стремление оживить и усилить желание коллективного спасения; эсхатологическими чаяниями был пропитан век уже ушедший.

Объединить церковные институты с душой народа и вместе с властью светской, — цели, хотя и благородные, но увы, уже не достижимые, ибо социальные, религиозные и культурные запросы стремительно менялись. Множество

форм приняли разногласия в религиозной среде, одним церковь благоприиятствовала, другие были отвергнуты как еретические, что неизбежно вело к разочарованию в религиозных идеалах. Кроме того, неотвратимо назревал разрыв с церковью молодых государств, рождавшихся на обломках ветхих монархий. Попытки грубого давления и мести предпринимала и та, и другая сторона, примером достаточно убедительным было противостояние Бонифация VIII и Филиппа Красивого. Однако усилил все эти тенденции авиньонский произвол. В 1326 году Людвиг

Баварский был коронован в Кампидольо, не желая принимать корону из рук Папы в церкви. Коль скоро Иоанн XXII не признал его как императора, то франкфуртский сейм в 1338 году постановил считать необязательной санкцию понтификата. По этому же пути пойдет и Карл IV в 1356 году. Политические шаги для раскола с церковью предприняла Германия, Лютер лишь доктринально закрепил начатое. В народном сознании поблекли некогда живые идеалы власти, воплощенные в двух фигурах — римского первосвященника и императора. Экономический расцвет

сделал буржуазию независимых государственных образований, их финансовую и военную мощь главными героями европейской истории. Петрарка был недалек от истины, когда назвал империю "пустым беспредметным звуком", а церковь удобным инструментом в нечистых руках французских монархов. Увы, теократия духовно была обречена.

В общем контексте очевидно антиклерикальными были революции, или народные движения, среди которых выделяются три: Жакерия во Франции, восстание

ремесленников в Тоскане (Чьомпи) и лоллардов в Англии. Все они имели целью ограничить церковь, вывести из-под ее контроля светскую власть. Вспомнили о том, что спасение — факт внутренней духовности, не имеющий отношения к власти и материальным благам. Снова стали слышны францисканские призывы к бедности, то крайне суровой, то более мягкой. Власть и богатство церкви дали повод к обвинениям в коррупции, был даже найден образ блудницы из "Апокалипсиса". Тень нескончаемых обвинений нависла над церковью.

Осуждения епископа Стефана Тампье в 1277 году, которые, впрочем, не выходили за пределы парижской епархии, запреты Роберта Килвордби в Оксфорде на некоторые томистские идеи, подтвержденные затем Иоанном Пеккамом, — все это тяжелым гулким эхом отдалось в рукописи 1477 года, где неизвестный парижский автор собирает по параграфам подлежащие осуждению вредные идеи. Дуализм философии и теологии, акцентированный Дунсом Скотом в пользу теологии, в эпоху "треченто" выливается в полный раскол, завершением которого стал демонтаж унитарной концепции

общества в его земной горизонтали и духовной вертикали.

2. УИЛЬЯМ ОККАМ

2.1. Личность и сочинения

Фигурой, замыкающей Средневековье и открывающей эпоху "кватроченто", стал францисканец Уильям Оккам. В истории его часто вспоминают как главу номиналистов и мастера напыщенных барочных построений, почти лишенных контакта с реальностью. Лишь недавно была замечена его истинная

оригинальность, серьезный вклад в логику, физику, политику, ренессансный идеал достоинства человека, который вдохновлял его.

Он родился в графстве Суррей в селении Оккам, что в двадцати милях от Лондона, около 1280 года. Почти в 20 лет стал членом францисканского ордена. После университетских штудий в Оксфорде, комментирования в течении четырех лет "Сентенций" Петра Ломбардского, он становится бакалавром сентенциарием в 1318 году. В 1324 году Оккам перебирается во францисканский монастырь в

Авиньоне. Здесь на его голову обрушиваются обвинения в ереси. Папа Иоанн XXII требует объяснений, имея на руках перечень подозрительных писаний Оккама, составленный канцлером Оксфордского университета. После трех лет работы комиссии, назначенной папой, 7 пунктов были объявлены еретическими, 37 — ложными, 4 названы опасными. К этому времени Оккам уже завершил первую редакцию двух своих основных работ: "*Somma logicae*" ("Сумма всей логики") и "*Tractatus de sacramenti*" ("Трактат о таинствах").

Вскоре его положение заметно осложнилось, когда в споре по проблеме бедности он примкнул к непримиримой оппозиции папе. В ответ на суровые санкции Уильям в мае 1328 года был вынужден бежать из Авиньона и примкнуть к Людовику Баварскому в Пизе, которому, как гласит предание, он сказал: "*O imperator defende me gladio, et ego defendam te verbo*", "О император, защити меня мечом, и я защищу тебя словом". Следуя за императором, он осел в Монако, где и умер в 1349 году, став жертвой холеры.

В конце жизни он почти не пишет философских работ, но создает работы на религиозные темы, выступая против компромиссов понтификата, отстаивая идеал бедности в работах "*Opus nonaginta dierum*" ("Труд 90 дней"), "*Compendium errorum papae Iohannis XXII*" ("Компендиум заблуждений папы Иоанна XXII"), "*Breviloquium de potestate papae*" ("Краткая беседа о могуществе папы"), "*Dialogus*" ("Диалог"), "*De imperatorum et pontificum potestate*" ("О могуществе императоров и епископов").

2.2. Независимость веры от разума

Оккам острее других понимал всю непрочность хрупкой гармонии разума и веры. Ему был очевиден вспомогательный характер философии по отношению к теологии. Попытки сторонников Аквината, Бонавентуры и Дунса Скота опосредовать разум и веру аристотелевскими и августинианскими элементами представлялись ему тщетными и бесполезными. Уровень рационального, основанного на логической очевидности, и уровень

просветленности веры,
ориентированной на мораль,
асимметричны. Речь идет уже не
просто об отличиях, но о пропасти.
Истины веры не самоочевидны, как
аксиомы в доказательствах, их нельзя
показать как следствия, как
вероятные умозаключения в свете
естественного разума. Истины
Откровения принципиально
избегают царства рационального.
Философия не служанка теологии, а
теология не наука, но комплекс
положений, связанных между собой
не рациональной
последовательностью, а
цементирующей силой веры.

Что касается догмы о Святой Троице, Оккам не предпринимает и попыток (как Августин и другие) рационально совместить ее с человеческими представлениями: "это превосходит любой смысл, любой разум". Этот отказ настолько бескомпромиссный, что уже отчетливо виден закат схоластики. Разум не в состоянии предложить поддержку вере, ибо он не имеет ничего более прозрачного, чем данное вере в Откровении. Есть что-то нечистое и нечестное в том, чтобы искать логическую рациональную основу тому, что даруется бескорыстно, что превосходит сферу человеческого.

Владения человеческого разума и владения веры не пересекаются, разделены и останутся, по Оккаму, такими.

В таком контексте истина о всемогуществе Бога, в генезисе своем аристотелевская и неоплатоническая, под пером Оккама несколько трансформируется. Если могущество Творца безгранично, говорит Оккам, а мир есть одно из возможных порождений его свободной креативности, тогда получается, что между Богом и множеством конечных существ нет никакой

другой связи, кроме наличной в чистом акте Божественной созидательной воли, бесконечной мудрости всесильного Бога. Чем другим могут быть платоновские формы или универсальные сущности Августина, Бонавентуры, Скота, выполняющие якобы посредническую миссию между Богом и сотворенным миром, как не знаком высокомерия языческого сознания? То же относится и к доктрине аналогии и к метафизике бытия Фомы Аквинского, устанавливающей континуальность Божественного и сотворенного. Следовать им означает

метафизически быть посреди дороги между разумом и верой, при неспособности ни удовлетворить первый, ни поддержать вторую.

2.3. Эмпиризм и примат индивидуального

Резкое разведение всемогущего Бога и мира множественного ведет Оккама к трактовке мира как состоящего из индивидуальных элементов, при этом вопрос об упорядочении их в терминах природы или сущности даже не стоит. Оккам отвергает внутреннее

отличие материи от формы в
отдельном, дабы не
компрометировать единство и само
существование индивидуального.

Оккамовский тезис о примате
индивидуально, вопреки
аристотелевскому и томистскому
тезису об универсальном как
предмете истинного знания,
настаивает на индивидуальном как
единственном объекте науки. Другим
следствием стала разбитая вдребезги
система необходимых и
упорядоченных причин, структура
платоно-аристотелевского космоса,
место которого занял конгломерат

изолированных случайных существ, зависимых всецело от свободного Божественного выбора. Понятия акта и потенции, материи и формы, на которых базировалась веками метафизическая и гносеологическая проблематика, утратили свое значение.

2.4. Познание интуитивное и абстрактное

Понятно, что от примата индивидуального мы тотчас переходим к примату опыта в познании. Здесь необходимо

отличать несложное познание, где отдельные термины описывают отдельные предметы, от познания сложного, где термины складываются в предложения. Без первого нет второго. Познание первого типа может быть как интуитивным, так и абстрактным. Интуитивно, полагает Оккам, наше изначальное согласие принять возможные истины. Интуитивно наше суждение о наличии вещи, когда она есть, но и об отсутствии ее, когда ее нет. И хотя интуитивное познание вращается в сфере возможного, оно фундаментально в том смысле, что без него не было бы ничего другого.

С интуитивного познания начинается познание экспериментальное. И Аристотель, по мнению Оккама, полагал, что наука начинается с освоения экспериментальных вещей. Эмпирическая заявка Оккама, как мы видим, радикальна.

Абстрактное познание он трактует в двух смыслах. Если знание извлечено из многих отдельных предметов, то оно будет абстрактным и, в каком-то смысле, универсальным. Другим способом бытования абстрактного знания может быть путь извлечения факта существования или несуществования, или других

условий из того, что приписывается
возможному предмету. Объект этих
двух типов познания один и тот же,
но ракурс у них разный: интуитивное
познание улавливает существование
или несуществование некоей
реальности, абстрактное познание
может продолжаться и тогда, когда
уже познанная вещь полностью
утрачена. Таким образом, пути
познания отличаются между собой,
но не в отношении к объектам.
Интуитивное познание обусловлено
реально существующим объектом,
будучи занятым вероятными
истинами; абстрактное предполагает
первое, занимаясь истинами

необходимыми и универсальными.
Но как оно их достигает?

2.5. Универсалии и номинализм

Оккам неоднократно заявляет о нереальности универсалий. В "*Lectura sententiarum*" он пишет: "Ничто из того, что вне души, реально или рационально постижимого, ни само по себе, ни для другого, о чем можно судить, не есть универсальное... как невозможно, чтобы человек в каком бы то ни было аспекте рассматривался как осел".

Реальность универсального насквозь противоречива, а потому ее следует исключить. Реально лишь индивидуальное. Универсалии всего лишь имена, но не основание реальности. В индивидууме нет ничего, что можно было бы выделить как универсальное, а если и можно было бы, то в этом случае оно существовало бы самостоятельно. Вся реальность — "синолос", отдельное. Так отпадает проблема индивидуации, так занимавшая классическую философию, ведь переход от универсальной сущности к индивидуальному объявлен незаконным. Но также отпадает и

проблема абстракции как тематизации специфической сущности.

О чем, в таком случае, трактует абстрактное познание. Универсалий нет в вещах, "*in rebus*", вне души, ни в вещах, ни до вещей. Они лишь вербальные формы для удобства ума отстраивать серию отношений для логического применения.

Ментальные операции над схожими между собой предметами рождают некие аббревиатуры, сократительные знаки, — они-то и есть универсалии, то есть реакция интеллекта на наличие множества сходных

предметов. Так имя "Сократ" относится к определенной личности, но имя "человек" как аббревиатура — универсалия. Как же быть с наукой, которая со времен Аристотеля имеет своим предметом универсальное? Из посылок Оккама исчезают всеобщие законы, иерархическая структура и систематика универсума. Согласно номиналистам, такой тип знания кристаллизует ее, делая бесплодной и неподвижной. Достаточно вероятностного знания, основанного на повторяемости в опыте, оно, просчитывая частоту случаев в прошлом, предсказывает его

вероятие в будущем. Утратив веру в метафизические доказательства, исполненные в аристотелевско-томистском духе, Оккам постулирует индивидуально-множественный универсум, где нет места неизменному и необходимому.

2.6. "Бритва Оккама" и распад традиционной метафизики

В контексте безудержной веры в индивидуальное совсем не сложно найти методологический рецепт: *"Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem"* — "Не следует

умножать сущности сверх
необходимости" — пресловутая
"бритва Оккама". Этот канон
становится главным оружием
критики платонизма и
аристотелизма в том, что их
объединяет. Теперь у нас есть повод
увидеть, как рушатся опоры
метафизики и традиционной
гносеологии.

Сначала Оккам отказывается от
метафизики бытия в модусе аналогий
Аквината и однозначного бытия
Скота по причине, что нет другой
связи между конечным и
бесконечным как чистый акт

божественной воли, по поводу которой бессмысленно рефлексировать. Вместе с понятием бытия выводится и понятие субстанции. О вещах теперь мы знаем лишь их качества и акциденции, обнаруживаемые в опыте. Субстанция — разве что неизвестная реальность, ради которой вряд ли следует поступаться принципом экономии разума. По поводу метафизического понятия действующей причины эмпирически устанавливаемо, что есть разница между причиной и следствием, первое предшествует второму. Возможно установление правил

следования феноменов, но без метафизических претензий по поводу необходимости типа *causa efficiens* (действующая причина), или *causa finalis* (целевая причина) . Нет смысла говорить, что нечто движимо любовью или желанием, ведь действие и так есть. Точно так же, если огонь испепеляет дотла, то почему непременно вести речь о финальной причине, не достаточно ли пепла, говорящего о тщете доказательств?

Что касается гносеологии, то здесь дело еще проще. Дебаты между томистами и аверроистами об

отличиях между интеллектом действующим и интеллектом возможным Оккам называет пустозвонством. Более того, он полагает, что единство познавательного акта то же самое, что и его индивидуальность. Все виды образов промежуточных между объектами и нами бесполезны, если объект не дан непосредственно. "Статуя Геркулеса никогда не приведет к познанию Геркулеса, речь не может идти даже о сходстве, если изначально не было знакомства с самим Геркулесом".

Это последнее суждение показывает нам, что "бритва Оккама" открывает дорогу типу мышления в духе "экономии", выбрасывающей за борт все лишнее, среди которого оказываются метафизические понятия, на коих покоятся науки и сама реальность, правило которого не принимать гипотезы *ad hoc* (к этому, кстати), каузальные связи. Наконец, эта критика призывает воздерживаться от всего, что вне индивидуального, а доверяться лишь эмпирическому познанию как фундаментальному.

2.7. Новая логика

Возникает вопрос: как в свете такой критики традиционной метафизики выглядит логика с ее правилами, которые любой научный дискурс приучен уважать? Английский францисканец в видах оздоровления логики предлагает освободить мышление от ненужного смешения лингвистических образований с реальными, элементов дискурса с элементами объективными. Знаки, которыми мы располагаем, необходимы для описания и передачи информации, но не следует

приписывать символам другой функции, чем указание на то, чем символы являются.

Вот некоторые эмбрионы оккамовской логики. Прежде чем говорить о предложениях, пропозициях, нужно выяснить термины, их составляющие. В "Сумме логики" он выделяет следующие. Термин ментальный, отражающий модификацию души; как обозначающий он становится частью ментальной пропозиции. Термин оральный, или устный, составляет часть устного предложения. Наконец, термин

письменный, воспринимаем уже не ушами, а глазами. Первый термин натуральный, два других — конвенциональные, ибо от языка к языку меняют свой облик.

Есть, среди прочего, еще и "категорематики", т. е. термины, имеющие определенный и точный смысл, как, например, "человек" (обозначающий всех отдельных людей), "животное", "белизна" и т.п. Есть и так называемые "синкатегорематики", среди которых такие понятия, как "каждый", "никто", "кто-то", "все", "только" и

подобные этим, не имеющие точного и определенного смысла.

Нужно отличать термины абсолютные от терминов коннотативных, соотнесенных. Так, имя "животное" относится к первому классу, ибо, включая в себя и быков, и ослов, и котов, оно не обозначает их в порядке преимущества, предшествования. Термин же "белое", к примеру, будет коннотативным, ибо предполагает наличие понятия "цвет", с которым он соотносится, или слова "белизна", во вторую очередь.

Употребление коннотативных терминов связано с модальностью существ в том смысле, что они могут прямо указывать на какую-то вещь и косвенно на другую, выявляя связь между предметами, которой в реальности нет. Теперь, полагает Оккам, можно включить глагол в дефиницию, выражающую номинальную сущность. Например, на вопрос, что значит термин "причина", можно сказать, что "это нечто, за которым следует нечто другое, или: нечто, способное продуцировать другое".

Термины, кроме собственных свойств, имеют свойства места, занимаемого в пропозиции. Такая теория получила название теории суппозиций, занимающейся возможными замещениями терминов в предложении. Здесь выделяется персональная суппозиция.

Например, "всякий человек — животное", предполагается, что термин "человек" замещает собой всех отдельных людей. Простая суппозиция имеет место, когда термин замещен понятием типа "человек это вид", отсылая к отдельно существующим людям. Наконец, материальная суппозиция,

типа "человек это имя", где термин лишен смысла.

Короче говоря, один и тот же термин может иметь разные смыслы, в зависимости от места и характера пропозиции. Из наших примеров видно, что ценность понятия "человек" всякий раз иная, вытекающая или из материальности слова, или личности, или психической реальности общего выражения, которая присутствует в уме того, кто мыслит понятие человека.

Становится очевидным намерение Оккама придать логике автономный статус и строгие очертания, чего не было у предшественников. Но окне устает подчеркивать, что никакой объективной реальности за терминами нет. Мы имеем дело с радикальным разводом логики и реальности, именами и вещами. И каковы же плоды этого развода?

Во-первых, это дает возможность, по мнению Оккама, заняться терминами как чистыми символами, как если бы они коррелировали сами с собой. Он даже предлагает в

качестве результата такой чистки неуязвимую теорию логического доказательства, строгого и очевидного, как образованного из чистых символов. Гениальная интуиция реализована полностью современной символической логикой с ее разделением "синтаксиса" и "семантики".

Ставя затем задачу уточнения употребляемых терминов уже в отношении обозначаемой реальности, Оккам дает мощную возгонку экспериментальной традиции. Постоянный контроль за нашими ссылками на реальность,

строгость языка и научного дискурса, — таковы его требования. Вера в продуктивность логических суппозиций в различных формах соседствовала с призывом избавиться от приблизительности в суждениях и вредных засорений языка, стремиться к пунктуальности и строгости мышления. Речь идет, таким образом, о логической конструкции, где порядок мысли гарантирует ясность языка и реализм познавательных интенций.

2.8. Проблема существования Бога

В свете логических требований любую интуицию Бога Оккам видит, как минимум, неопределенной. По поводу возможного интуитивного познания Бога он пишет: "Ничто не может быть познанным само по себе естественным путем, если не дано уже интуитивно; однако интуитивное постижение Бога не лежит на пути естественного познания". Именно как апостериорные критикует он доказательства Аквината и Скота.

Метафизика бытия, по Оккаму, приказала долго жить, ибо она не удержала равновесия между

причинами действующими и причинами сохраняющими. Трудно, скорее невозможно, доказать абсурдность бесконечного процесса, имея серию действующих причин, которые отвечают лишь за продуцирование вещей. Так к выводу о вечности мира пришли логическим путем Аристотель и Аверроэс, не поймавшие первой причины за хвост.

Более эффективен путь причин-консервантов. Сохраняя свое бытие, вещь остается сама собой. Вот так формулирует Оккам аргумент такого рода: "Любая вещь, реально кем-то или чем-то произведенная, если ее

бытие поддерживается реально, им (бытием) сохраняется, значит, мир сотворен, то есть он сохранен в течение всего времени тем, кто его бытие поддерживал". Что касается существа, которое его сохраняло, то здесь могут быть два мнения: либо оно произведено чем-то другим, либо ничем уже не произведено. Во втором случае мы имеем первую производящую причину, она же и причина сохраняющая. В первом случае следует искать последнюю причину, ибо в ряду причин-консервантов нельзя идти до бесконечности, в противном случае

пришлось бы признать бесконечное в акте, что абсурдно.

Сила этого аргумента состоит в факте, что сотворенное не способно к самосохранению собственными ресурсами, иначе оно превратилось бы из случайного в необходимое. Как производные вещи они нуждаются в сохраняющем начале. А поскольку нельзя сохранить того, что еще не произведено, то действующая причина и сохраняющая одна и та же. Но если в порядке действующих причин следовать до бесконечности не абсурдно, то отчего же абсурдна бесконечность сохраняющих

причин? На это вопрос Оккам отвечает без колебаний: если сохраняющих причин бесконечно много и они сосуществуют с сохраненными вещами, то следует признать актуальную бесконечность вещей, энтэ, что в сфере возможного и случайного чистый абсурд.

Как заметил Гисальберти, показательно предпочтение Оккама этому типу аргументации в характере сохраняющей причины, которая актуально выражает силу быть или не быть. Поэтому ее актуальность связана с определенностью актуального существования мира,

нуждающегося в каждый из моментов в поддержке бытия.

Обоснование не может пойти дальше. Что, например, можно сказать о Божественных атрибутах, о единстве, бесконечности, всемогуществе, всеведении? Все якобы доказательства по поводу них всего-навсего внушения. Они могут исключить сомнения, потому не могут быть признаны доказательствами. Хотя признание сохраняющей причины уже спасает от агностицизма. Оно делает возможным существование Абсолюта, который особыми путями

открывается человеческому разуму. Откровение — единственное зеркало, где можно увидеть подлинный лик Бога. Слабы и неубедительны человеческие доказательства, их неопределенность, нестрогость не могут исключить сомнения.

Чем теснее сфера компетенции человека относительно Бога, тем шире пространство веры. И по поводу теологических истин типа "Бог благ и един в Трех Лицах, прост и абсолютно совершенен" мания аргументаций, демонстраций и экспликаций должна быть

приостановлена. Не потому, что истины эти практического ранга, а не познавательного. Есть утверждения спекулятивного характера, такие как: Бог создал мир, Бог един и троичен. Но спекулятивный аспект этих истин малозначителен, он почти не касается практики, кроме того, люминисцентное начало веры много превосходит его, освещая и схватывая суть дела сразу и всесторонне.

Истинная миссия теолога не в демонстрации разумности принимаемых верой постулатов, но в показе недостижимости их высоты

для разума. С этой целью Оккам редуцирует разум к его законным пределам, где царствуют лишь точные понятия, спасая истины веры во всей их специфичности и альтернативности.

Вера, наконец, обретает чистый голос Откровения в его изначальной прелести, очищенной от мишурной позолоты дискурса. Дар веры — исключительное условие приятия или неприятия христианских догм. Вот настоящий фундамент веры и ее истинности. На усилиях поколений схоластов, мучительно добивавшихся примирения разума с верой,

поставлен крест. Волей Оккама универсум природы и универсум веры разъединены, расставлены по разные стороны на собственные сваи. Вместо "*Intelligo ut credam*" ("Понимаю, чтобы верить") и "*Credo ut intelligam*" ("Верю, чтобы понимать") Оккам провозглашает "*Credo et intelligo*" ("Верю и понимаю").

2.9. Новый метод научного исследования

Каноны научного исследования, сформулированные Оккамом в своих

работах (среди которых "*Expositio super Rhysicam*" ("Изложение помимо физики"), "*Quaestiones in libros physicorum*" ("Исследования на книги физиков"), "*Philosophia naturalis*" ("Естественная философия") и др., внутренне связаны с новой логикой и критикой традиционной космологии. Если мир случайный продукт абсолютно свободной воли Всемогущего, то законно ли метафизически структурировать его необходимыми связями. Помимо множества индивидуального ничто другое не необходимо. Если это так, то единственный фундамент научного

познания — эксперимент. Отсюда первый канон: научно знать можно лишь то, что контролируемо в эмпирическом опыте. К миру реального продвигает логика как инструмент лингвистического анализа и критики. Обязанная устанавливать точное место терминов в пропозициях, логика наводит верные соотношения между содержанием утверждений и эффективной реальностью индивидуального.

Такая бескомпромиссная верность конкретному приводит Оккама к отказу от гипостазирования любых

метафизических сущностей:
движения, пространства, времени,
места. Нет никакого резона мыслить
отдельно от реальных движущихся
вещей. Помимо движущихся тел нет
ничего. Но с помощью логики, как
инструмента, можно задаться
вопросом, что есть "движение" как
термин. Ответом будет указание на
его функциональность, связанную с
модальностью изменений вещей в их
взаимоположении. Реальные
процессы выглядят как серии
позиций, независимо от количества
вещей. Физические события с точки
зрения структуры темпоральности
можно редуцировать к серии

моментов, каждый из которых сменяет предшествующий.

Количественная перспектива на манер аристотелевской механики заменена здесь на качественную.

Рефлексии такого сорта приводят нас ко второму канону Оккама: вместо того, чтобы спрашивать, "что это такое?", следует выяснить сначала, "как оно бытует", то есть не надо домогаться природы феноменов, достаточно знать, как они функционируют. Мы видим современный образ физики, математизированной и не отягощенной метафизическим

грузом. И в самом деле, аристотелевское видение универсума как иерархически организованной структуры вытесняется конгломератом индивидуальных единиц, ни одна из которых не обладает привилегией быть в центре или полярной по отношению к другой.

Новое направление физики угадывается и в установке Оккама на такое научное исследование, в котором нет места предпосланным принципам необходимого характера. Ясно, что пока мы в нише аристотелевской физики с ее

неизменными законами, все необходимо. Но как только принята посылка об абсолютно свободной воле Творца, создавшего мир, не только возможно, но и законно принять в расчет все гипотезы, сохранив лишь обязательство контролировать их экспериментальными данными, поставляемыми чувственно, интуитивным путем. Перед нами эмбрион того метода, которому последующие века уже проложат широкую удобную автостраду.

Наконец, оккамово доверие к факту и только факту руководит движением

"бритвы", отсекающей аристотелевское положение о субстанциональной несводимости небесной сферы к подлунной, альтернативности всего нетленного по отношению к меняющемуся, подверженному порче и распаду. Взамен появляется идея структурно гомогенного универсума, по отношению к которому неуместно говорить об "одушевленности" небес. Все заканчивается редукцией небесных сфер к вполне материальной добротной земной основе. В интеграле они утрачивают несхожесть своих ликов.

Все эти моменты составляют эпилог средневековой науки и одновременно прелюдию новой физики. Отказ от необходимых причин, категорий времени, пространства, движения, природного места в их объективной целостности, все это свидетельствует о том, что на смену одной исторической эпохе спешит другая.

2.10. Плюрализм против теократии

Кризис и последующее разрушение идеалов коллективного сознания — императора и верховного первосвященника в их былой мощи и

непогрешимости — были
отрефлектированы Оккамом с
поистине английской трезвостью
духа. Защита индивидуума как
единственной конкретной
реальности, эксперимента как
прямого непосредственного опыта,
программная заявка на отделение
религиозного знания от
рационального, привели,
естественным образом, к
необходимости политической
автономии гражданской власти от
духовной. Все это означало глубокую
трансформацию церковных
институтов в самой основе.
Демифологизацию сакрального духа

империи и усечение власти
понтификата подтолкнул конфликт
императора с Папой, но были тому и
причины другого плана: это был
голос новой ренессансной культуры.

По поводу полноты власти в своей
работе "Бревилоквиум" (краткая
беседа) Оккам пишет: "Говорят, что
полноту власти Папа получил от
Христа, право распоряжаться всем
как в плане духовном, так и в
мирском. Однако теория папского
суверенитета плохо согласовывается
с духом евангельского закона, в
отличие от того мозаичного закона,
которым является свобода". Ведь

если власть получена из рук Христа, то тогда все христиане должны бы стать слугами Папы. Тогда мы получим разновидность рабства еще более ужасного, чем древнее, ведь оно коснется всех. Но это противно не только духу Евангелия, но и элементарным требованиям человеческого общежития.

В действительности, папская власть ограничена, ибо Папа не повелитель ("доминатор"), а служитель ("министратор"), он должен служить, а не притеснять. Его власть была установлена на благо подданных, но не затем, чтобы лишать свободы,

которая составляет главную опору
Христового учения. Власть не
принадлежит понтификату, ни даже
Собору, ибо погрешимы и тот, и
другой. Зато она принадлежит
церкви как свободному сообществу
верующих. Лишь она вправе
санкционировать истины,
образующие фундамент жизни в
соответствии с исторической
традицией. В противном случае, кто
мог бы поручиться за присутствие
Святого Духа в общине верующих?
Теократии и аристократии нет места
в церкви, — выносит приговор
Оккам. Отдайте церковь верующим,
всем ее искренним поборникам.

Непогрешима лишь коммуна
верующих.

Черты знакомого идеала церкви как
свободной общины, где нет места
мирской суетности, а авторитет
измеряется чистотой веры,
проступают под пером Оккама. Так
же критически настроен он и по
отношению к светской власти.
Император уже не пастор, он
предписывает законы всему народу.
Две эти властные сферы решительно
различны. Имперская власть к Богу,
как и к Папе, отношения не имеет,
сакральность ее более чем
сомнительна. Римская имперская

власть была санкционирована церковью как законная и самоценная. В дальнейшем она перешла в руки Карла Великого и затем франками была передана немецкой нации. Любая юрисдикция папства в отношении имперской власти, таким образом, должна быть исключена. Тем более император не может быть вассалом Папы. Теория "двух шпаг" символизирует две власти, представленные двумя личностями, независимыми друг от друга.

Можно сказать, что, защищая императора, Оккам пытался

защитить право против абсолютизма Папы, считавшего себя арбитром в вопросах религиозной совести. Ему также не чужды были и попытки реформировать церковь. Папа, как любой человек, погрешим, ошибается и Собор, ибо состоит из людей. Непогрешимо лишь универсальное братство верующих, ибо вера их устоит, по слову Божьему, до скончания времен. А для этого необходимо, чтобы церковь стала иной, "головой и членами", вернулась к евангельской бедности, освободилась от земных амбиций. При этом речь шла не только о духе францисканских монастырей, но и о

реформировании аппарата церкви, в духе примата индивидуального над универсальным.

Несмотря на запреты, оккамизм постепенно вытесняет античные системы. 25 сентября 1339 года чтение оккамовских работ было запрещено в Париже. Другим указом от 29 декабря 1340 года запрет был усилен. И все-таки в большинстве университетов новая тенденция прокладывала себе путь в лице Жана Буридана (1290—1358), Николая Орема (умер в 1382), Николая из Отрекура и др. Настоятельность церковной реформы подтвердили

Джон Уиклиф (1328—1384) и богемец Ян Гус (1369—1415).

3. НАУКА ОККАМИСТОВ

3.1. Оккамисты и аристотелевская наука

Следствием глубоких изменений, произведенных философией науки Оккама, стала новая концепция научного знания, позитивно повлиявшая на галилеевскую революцию. Сначала в Оксфорде, потом в Париже и во всей Европе аристотелевские начала были

подвергнуты самой суровой критике и поставлены под перекрестный огонь. Что же касается метода, то последователи Оккама противопоставили понятию "эпистемэ" Аристотеля, знанию необходимому и универсальному, науку об особенном и пробабилизм как ее метод.

За два века до Галилея средневековые ученые исходили уже из неоплатонического тезиса о том, что все возможное может быть реализовано в будущем, благодаря всемогуществу Бога. Для богатого воображения конечный, закрытый и в

каждом моменте обусловленный мир Аристотеля казался невыносимо тесен. Пустота, которой по Аристотелю, не должно быть, все же, согласно ученым Средневековья, могла быть продуктом абсолютной Божественной потенции.

Отсюда ясное осознание того, что феномены могут быть спасены по мотивам, отличным от аристотелевских. Это касалось как космологических проблем, так и физических. Средневековые физики критически подошли к фундаментальному принципу аристотелевской физики,

предполагающему наличие прямого непрерывного действия двигателя для объяснения любого локального движения. В случае со снарядом, к примеру, необходимо для приведения его в движение допустить наличие иного двигателя, отличного от произведшего начальное движение (руки, толкающей снаряд, или чего-то другого). Чтобы не допустить этих осложнений, Аристотель был вынужден ввести дополнительное объяснение, откровенно противоречащее тому, что может быть доказано экспериментально. Он, например, говорил, что камень, брошенный толчком руки,

продолжает двигаться, благодаря поддержке вихревых потоков воздуха.

Парижский физик середины XIV века Жан Буридан опроверг это положение Аристотеля, применив метод эмпирической фальсификации: если дело действительно в воздушных вихрях, поддерживающих движение, то крайние и более плоские части тела должны оставаться в движении дольше, чем середина тела, менее задеваемая колебаниями воздуха. Вместе с тем мы не наблюдаем этого в опыте, значит, Аристотель ошибался.

Ссылка на возможные опыты (вряд ли Буридан занимался постановкой таких опытов) была достаточной для несогласия с Аристотелем. Воздух не только не помогает продлению движения, напротив, тормозит его, создавая трение, поэтому своим движением снаряд обязан не воздуху, а силе, полученной телом в момент броска. Такая сила прямо пропорциональна весу (*quantitas materiae*, количеству материи) : более тяжелые тела, в единстве с объемом, будут лететь дальше, пока от сопротивления воздуха и земного тяготения движение не аннулируется.

Так понятие "*impetus*", силы, было использовано Буриданом и его учениками для объяснения множества феноменов, от кузнечной наковальни и маятников до небесных тел, движение которых стало пониматься наподобие скачущих мячей.

Научным вкладом в средневековую физику стала теорема Томаса Брадвардина относительно силы и сопротивления и закон Мертона (из Оксфорда), устанавливающие точный критерий измерения ускоренного движения. Средневековые спекуляции, лишь изредка

основанные на эмпирических
данных, принимали во внимание,
пусть чисто гипотетически,
возможность вращения земли.
Исследование этой проблемы Жаном
Буриданом и его учеником Николаем
Оремом показывало, что вращение
земли не противоречит принятым
астрономическим и
астрологическим представлениям,
однако объяснение было уже иным.
Модификация состояла в том, чтобы
представить землю подвижной, а
небеса покоящимися, в
относительности их движения. Коль
скоро была установлена
эквивалентность эмпирических

теорий (аристотелевско-птоломеевской о покоящейся земле и подвижных небесах и позднесредневековой о подвижной земле и покоящемся небе), то дело помог решить знаменитый принцип экономии мышления, согласно которому из двух равных теорий предпочтительнее та, что проще с объяснительной точки зрения. Так "бритва Оккама" разрешила спор в пользу новой физической теории.

3.2. Оккамиты и галилеевская наука

Неясно, когда влияние новых теорий сделало явью кеперниканскую революцию. Наибольшее влияние на Галилея оказала смена перспективы, что и позволило ему сформулировать новые законы, начиная с закона падающих тел. По мнению современного эпистемолога и историка науки Томаса Куна, "гениальность Галилея заключалась в его умении использовать смещения внутри средневековой парадигмы". Схематично это можно увидеть на формулировке закона тяготения. По Аристотелю, тело, когда оно падает, стремится к своему "природному месту" (для всех тяжелых тел это

центр земли) со скоростью, прямо пропорциональной собственному весу и обратно пропорциональной сопротивлению пересекаемой среды. Эта скорость остается постоянной на протяжении периода падения, пока не вторгается сила или сопротивление другого рода. С точки зрения средневековых физиков, падающее тело сначала движется под действием силы тяжести, но затем действует сила, связанная с изначальной принятой скоростью, которая увеличивается. Это ускорение, в свою очередь, сообщает новый импульс, который, складываясь с предыдущим, еще

более ускоряет движение и так далее. Теория силы (*impetus*) давала возможность корректно описать движение падающих тел в последовательности галилеевского закона, согласно которому скорость падения соотнесена с квадратом времени, даже если в основе был ошибочный тезис о пропорциональности скорости пройденному расстоянию, а не времени, необходимому для достижения земли.

В эти же годы средневековая парадигма подготовила и картезианскую формулировку закона,

почти идентичную с галилеевской, с той же ошибкой. Однако с той разницей, что у пизанского ученого хватило мужества исправить ее позже, в 1639 году, и признать публично, что фортуна помогла ему спасти точный закон от неверной посылки. Конечно, госпожой фортуной была научная парадигма "импетуса", которая и привела его к открытию.

4. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МАРСЕЛИЯ ПАДУАНСКОГО

4.1. Эгидий Римский и Жан Парижский: спор о примате церкви или империи

Против абсолютизма Папы Оккам выдвинул закон Христа, и это был, вне всяких сомнений, закон свободы. Ни в духовном плане, ни в политическом Папа не может претендовать на непогрешимость. Непогрешимой может быть лишь церковь в значении "всех поколений католиков от времен пророков и апостолов до настоящего момента". Христос и апостолы никогда не стремились устанавливать своего

царства на земле", их миссия — спасение духовное. Империя — от римлян, Карла Великого и до немецких монархов — начала существовать раньше Христа, не ожидая Папы с его распоряжениями. Впервые идея независимости папской власти от имперской, теория "двух шпаг", была сформулирована Папой Геласием I (492—496), затем в другом контексте Иннокентием III (1198—1216) была высказана идея примата церкви. Ее защитником был Эгидий Римский. Он родился в Риме в 1247 году, был учеником томистской школы в Париже, не раз выступал в защиту томизма против

Стефана Тампье и Роберта Килвордби. Приобщенный к лику святых Бонифацием VIII, он умер в 1316 году.

В своих работах, например, "О церковной власти" 1302 года, Эгидий поддерживает тезис курии о происхождении любой власти от церкви, а церковь это Папа. Вопреки ему, Жан Парижский настаивал на ограничении папской власти, защищая индивидуальные права на собственность. Но и Данте, мы знаем, считал важным защитить империю от растущих претензий церкви (см. трактат "О монархии").

Земные цели имперской власти несовместимы с заботами о царстве небесном. Но если непременно спорить о приоритете, то ясно, он за империей. Ведь только она может отстоять мир и справедливость, и если захочет, усовершенствовать человеческое сообщество, упрочить его связи. Аббаньяно замечает, что, хотя направленность против курии одна, но интересы разные: Жан Парижский имеет в виду социально-экономическое раскрепощение, Данте — политическое, Оккама больше волнуют религиозно-философские проблемы. Вместе с тем позиция новой буржуазии

заявлена четко: свобода личной инициативы против властной монополии папства с опорой на гражданскую власть, более открытую новым веяниям. Нельзя лучше прочувствовать конец Средневековья и начало эпохи "модерн", как через политические идеи Марсилия Падуанского.

4.2. "Defensor pads" Марсилия Падуанского

Марсилиус Майерардини родился в Падуе около 1280 года. Учился, затем преподавал в Париже, став в 1312

году ректором университета. В Париже он испытал влияние аверроизма, доктрины двойной истины с ее радикальным рационализмом. Аверроистом был также его помощник в работе над книгой "Защитник мира" Жан Жанден (ок. 1324 г.). Почти сразу после выхода книги и Марсилий и его друг были отлучены от церкви. Подобно Оккаму, они искали убежища у Людвига Баварского, которому был посвящен скандальный опус. Марсилий был объявлен Иоанном XXII еретиком. Однако вскоре, в 1327 году, Людвигу в сопровождении гонимого церковью

еретика прибывает в Италию, где волей народа, но не папы, он становится императором. Марсилий объявлен римским викарием, Иоанн XXII, поименованный антипапой, смещен. Так, своим триумфом итальянский политик-ученый доказал, что власть, обладая собственными законами, крепка не Божьей волей, а народной поддержкой. Впрочем, Людвиг вскоре вернулся в Германию, с ним и его советник и врач Марсилий. Умер он в 1342 или 1343 году.

Однако вернемся к его "Защитнику мира", идеи которого использовали

Теодор Ньем, Жан Гертон, Николай Кузанский, Франческо Цабарелла, Ян Гус и другие. Для Марсигия государство — *communitas perfecta*, совершенное и самодостаточное сообщество, основанное на разуме и опыте людей, ибо от них зависит "жить и жить хорошо". Государство Марсигия уже не империя, а нация, организованная в коммуну, или синьорию его времени. Это человеческое установление с вполне человеческими целями. Государство отделено от церкви, как разум от веры. Церковь должна подчиниться государству. Конечно, есть религиозный закон, награждающий и

осуждающий, не только евангельский, но и магометанский, персидский и т.д. Однако, помимо религиозных законов, существует критерий правильного, полезного как чисто человеческого и социального. Этот закон не имеет ни Божественного обоснования, ни естественного права, ни этической опоры. "Законодатель, — пишет Марсилий, — первая действующая причина, присущая закону, — сам народ, коллектив граждан (*universitas*), или его часть наиболее важная (*valentior pars*), выражающий свой выбор и свою волю относительно всего

касающегося гражданских актов, невыполнение которых грозит вполне земным наказанием". Именно закон, будучи, как и государство, человеческой конструкцией, превышает всего, а не монарх или правительство. Последнее через законы контролирует народ. Марсилий, как и Аристотель, убежден, что "там, где нет верховенства закона, там нет настоящего государства". Идеи народного суверенитета и правового государства составляют две политические новации Марсилия Падуанского. Ясно, что средневековой мысли не была чужда

идея автономии государства. Однако, читая, к примеру, трактаты Аквината, не ясно, какому закону должен подчиняться государь, дабы не превратиться в тирана, позитивному праву, юстиции или естественному праву. Для Марсилия нет иной земной справедливости, как выраженной воли народа. Мы видим почти готовую идею демократического государства эпохи "треченто", которая созреет, конечно, много позже, став основой естественно-правовых доктрин XVII и XVIII веков.

5. ДЖОН УИКЛИФ И ЯН ГУС: ДВА ДОЛЮТЕРОВСКИХ РЕФОРМАТОРА

Идеи Оккама и Марсилия об оппозиции двух властей и верховенстве Собора были горячо поддержаны европейскими монархами, которые намеревались создать национальные церковные институты, экономически контролируемые государством. Эти цели были достигнуты тем скорее, чем более драматичной становилась ситуация понтификата, который мало-помалу превращался в

финансовую машину, благодаря фискальной политике курии. Результат этих процессов коснулся церковного организма как снаружи, так и изнутри. Дело шло к реформе. Два мыслителя сделали это явью для всех — англичанин Джон Уиклиф и богемец Ян Гус.

Джон Уиклиф (1320—1384) учился в Оксфорде, где познакомился с идеями Скота и Оккама, особенно повлияли на него работы Томаса Брадвардина (умер в 1349 г.). В своей работе, посвященной критике пелагианства, Брадвардин исходит из аксиомы, согласно которой Бог

абсолютное первоначало, и его воля не только достаточное основание, но и детерминирующая причина всех волевых действий человека. Уиклиф, разделяя такую позицию, усилил теологический детерминизм, где божественная инициатива тотальна и абсолютна, человек лишь реализует ее своими действиями. Его выводы таковы: авторитет папы и клира не вписывается в Библию; присутствие Христа в евхаристии и особое действие таинств сомнительны; все решает внутренний акт личностной веры.

В споре и затем в открытом столкновении папства с английской короной он стал главой антицерковного движения. Из работ Уиклифа известны такие: "Об идеях", "Трактат о логике", "О Божественном господстве", "О власти папы", "О долге государя" и другие. Человек — подданный Бога в прямом и непосредственном смысле. Между Богом и человеком не может быть никаких посредников. Церковь — сообщество избранных и призванных во главе с Христом, но не Папой. Иерархический аппарат развивается рука об руку с духовной деградацией. Видимой церкви Уиклиф

противопоставляет церковь

невидимую, мистическую общину избранных к спасению в Боге.

Поскольку предназначение целиком во власти Божией, это тайна; никакое деяние не достаточно для спасения, оно даруется благодатью. Однако, бедность есть знак принадлежности к истинной церкви. Уиклиф призывает в своих проповедях к чтению Библии в подлиннике, становясь мало-помалу народным лидером. Движение лоллардов и атака на господствующие классы в 1427 году были продолжением радикализма Уиклифа. Все люди были равны в начале времен, рабство

появилось по воле злодеев и церковных иерархов, которые не от Бога. Ведь если бы Бог захотел сделать кого-то рабом, он сделал бы это с самого начала, так умозаключали лолларды.

Аналогичной была позиция Яна Гуса (1369—1415), сочинения, жизнь и смерть которого были посвящены борьбе Богемии против империи и церкви. Он также полагал истинной невидимую церковь избранных, был яростным противником роскоши и несправедливости, автором теории паритета клира и мирской власти, настаивал на необходимости

проповедывать на национальном языке. В 1410 году Ян Гус выступил с проповедью о святой католической церкви, которую он назвал мистическим телом верующих в Христа. Пражский епископ приказал сжечь книги еретика, чем спровоцировал народное восстание. В 1412 году Гус был отлучен от церкви, но не покорился. В 1415 году его заживо сожгли в Констанции. Однако народное движение гуситов погасить не удалось, почти 100 лет оно будоражило Богемию. В 1426 году была признана национальная богемская церковь с правами автономии, а через два года королем

Богемии стал гусит Йиржи Подебрад. В 1415 году были эксгумированы останки Уиклифа, с тем, чтобы развеять их по ветру. Жаль, но с идеями еретиков курия не могла расправиться аналогичным образом. "Все мы гуситы, не подозревая того", — скажет позже Лютер.

6. МАЙСТЕР ЭКХАРТ И НЕМЕЦКАЯ СПЕКУЛЯТИВНАЯ МИСТИКА

6.1. Основы спекулятивной мистики

Кризис рациональной теологии эпохи треченто не мог не вызвать расцвета мистики как сопутствующего феномена. Присутствие платонизма и неоплатонизма было ощутимо на протяжении всего средневековья, даже когда очевидно доминировал интерес к Аристотелю. Особенно в Германии влияние Альберта Великого не давало сильно укрепиться томизму; его ученики продолжали традицию неоплатоников. Вильема Мербекев 1268 году перевел "Элементы теологии" Прокла. Псевдо-Дионисий и "Книга о причинах" (составленная

по сочинениям Прокла) были хорошо разработаны школой Кельна.

Доминиканские центры на Рейне подготовили подлинное возрождение неоплатонизма с мистическим акцентом. Сказать по правде, едва ли не каждому крупному схоласту присуща некоторая мистическая жилка, ведь как бы далеко не заходил разум в своих поисках, возвращение к Богу и единение с ним всегда свершается по ту сторону всего мирского. Работа, проведенная Оккамом и Дунсом Скотом, не оставила разуму даже надежды быть хотя бы "преамбулой фидеи". Вопрос веры встал как никогда остро, а

мистицизм обозначился как единственный путь возможного практического соотношения между Создателем и тварным. Если вера не имеет никакого отношения к разуму, не доказуема, не основана на разумном фундаменте, так не она ли арбитр и высший судия всему? Восстановить контакт человека с Богом — такая едва ли посильная задача встала перед схоластикой, когда звезда ее уже закатилась.

Ответом на этот вызов времени стала немецкая спекулятивная мистика. Мистицизм настаивает на факте, что Бог определен для нашей

концептуальной возможности постичь его, что человек вне Бога ничто. Спекулятивен он постольку, поскольку замешан на философии, питаясь доктринальными составляющими Прокла и Псевдо-Дионисия. Негативная теология, бывшая у Аквината лишь элементом его философской теологии, становится центральной у доминиканца Экхарта.

6.2. Майстер Экхарт: Без Бога и мир и человек ничто

Экхарт родился в Тюрингии в 1260 году. В Эрфуртском доминиканском монастыре начался его путь теолога. Затем учеба в Страсбурге и Кельне. Преподавать он начинает в 1302 году в Париже. Вскоре он главный викарий Богемии, новой провинции Саксонии, затем еще три года в Париже (до 1314 года), после чего он проповедник в Страсбурге, учитель доминиканского "студиума" в Кельне. Экхарт — автор "*Opus tripartitimi*" ("Трехчастныйopus"), "*Quaestiones*" ("Исследования"), а также проповедей и трактатов, написанных на немецком языке.

Идея единства Бога и человека, естественного и сверхъестественного, доминирует в духовном мире Экхарта. Единство — метафизический принцип, религиозный смысл жизни, конечная цель человеческих поступков. Однако это единство, в отличие от абстрактного бытия элеатов, должно быть понято как жизнь. Троица воплощает, по Экхарту, вечный ритм порождения любви, не выходя за пределы самой себя, оставаясь интимной в собственном круге совершенства.

В Боге бытие и познание реально совпадают, поэтому в Боге от века присутствует идея творения и воля творить. Интеллект Бога и его познание суть его бытие. Экхарт часто обращается к Евангелию от Иоанна: "В начале было Слово, и Слово было Бог", комментируя это так: "евангелист не говорит, что в начале было существо, и существо было Богом. Слово отсылает к интеллекту как сущему в нем, слово сказанное, в коем глубоко сокрыты и бытие и небытие. Потому-то Спаситель и говорит: Я есмь Истина". Бог не есть бытие в том смысле, что он творит бытие. И

поскольку в начале всего было слово, в иерархии совершенств первое место принадлежит познанию, лишь затем сущее и бытие. Тем не менее, мы можем сказать также, что Бог это бытие, но не в качестве сотворенного, а такого бытия, ради которого бытийствует все прочее, как в причине. Посему Бог не просто бытие, но чистота бытия. Но как же, если бытие отлично от самого Бога, тогда в виде чего он мог бы бытийствовать сам? Бог, — отвечает Экхарт, — это милосердие. Он есть, поскольку есть любовь единящая и всеохватывающая. Единое, нисходя ко всему внешнему, множественному,

единичному, ни в одной из вещей не распадается, но, заполняя собой разъединенное, приводит его к единству. Бог в своих творениях, без него они — прах, но сам Бог выше их, ибо он един во многих вещах и должен быть вне их. Сущее таково, каково оно есть, когда оно обладает сущностью, но ее не было бы, если не было бы в мышлении Бога. Он тот же, как в своих творениях, так и в потустороннем измерении. Бытие может быть познано, но сам Бог невыразим. Говоря, что Бог не есть бытие, мы не умаляем бытие, напротив, облагораживаем его.

6.3. Возвращение человека к Богу

Все, что ни есть из сотворенного Богом, создано в любви и для любви. Вне Бога все лишено смысла, а потому человек должен вернуться к Богу, лишь так он может вернуться к себе самому, найти себя. Мы принимаем Бога вначале душой, которая обладает хоть каплей разума, одновременно он и росток и искра. Воспламенившись, разум углубляется в идею Бога. Благодаря этому человек обретает свободный дух. Свободен он, по мысли Экхарта, тогда, когда ни о чем не хлопочет, ни к чему не

привязывается, не преследует свои интересы и все прочее принимает не иначе как в безгранично любящей воле Бога, при полном самоотвержении. Праведник имеет Бога внутри себя, ведь Бог во всем и везде — в пути, среди людей, в церкви и в уединении, — ничто не может поколебать покоя его, праведника, души. Человек с Богом в душе оставляет печать божественного на всем, что ни делает, везде, где бы он ни был, ведь его деяния, скорее, деяния Бога. Важна неусыпная бдительность по отношению к себе и свобода от вожделений. Это необходимо для

уединения в Боге, даже если Он посылает нам непосильные страдания, тяготы, позор. Все должно принять с благодарностью и не роптать. Ясно, что следует совершенствовать себя в мастерстве, будучи причастным к добрым делам, но еще важнее научиться быть свободным. Следует хорошенько взглядеться в лицо смерти, привыкнув к ее лику, уйти от самого себя, переплавиться в Бога, даже если Его блаженство не будет означать знание о себе, или о других. Ведь не знать ничего, значит хотеть того же, чего хочет Бог, а знать Бога, значит знать

то, что знает Он. Об этом же говорит апостол Павел.

Возвращение к Богу доступно душе свободной и обнаженной, когда нет уже ничего вещного. Только так душа может оказаться лицом к лицу с Богом. Тогда душа в тихой радости не страшится ничего, спокойно перенося любые испытания, поддерживаемая несказанной мудростью Всевышнего. Ведь и в самом деле, страдание невыносимо, когда мы наедине с собой, но если страдаем ради Бога, то оно не тяготит, ведь тяжесть принимает на себя Бог. "Окажись на моих плечах

квинтал (100 фунтов), то охотно понес бы я его, с легкостью, без боли и стенаний".

Экхарт (Equardus) умер около 1327 года. 27 марта 1329 года была опубликована папская *булла* Иоанна XXII с осуждением 28 тезисов Майстера Экхарта. 17 из них были объявлены еретическими, среди которых тезис о вечности мира, О ничтожестве человека и его полной трансформации в Бога. Драматизм окружающей реальности, распад феодальных структур, конфликт между властями сообщили мысли немецкого мистика революционный

смысл, от систематики томизма осталось лишь воспоминание. Фарисейству иерархов, всему внешнему Экхарт противопоставил внутренний мир веры, интимное единение в Божественном. Его учениками были Иоганн Таулер (1300—1361), Генрих Сузо (Зойзе) (1296—1366), фламандец Ян Рюисброк. Идеями Экхарта вдохновлялся неизвестный франкфуртский доминиканец второй половины XIV века, "Немецкая теология" которого была впервые опубликована Лютером в 1516—1518 гг.

7.ЛОГИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

7.1. "Ars vetus", "Ars nova", "Logica modernorum"

Лишь несколько десятилетий назад ученые смогли по достоинству оценить средневековую логику. С одной стороны, она представляет собой дидактическую систематизацию античной логики, с другой стороны, в ней можно усмотреть оригинальные рефлексии в виде логических идей.

Напомним, что в средневековых университетах логику изучали на

факультетах искусств, логика давала право на вход в теологию, юриспруденцию, медицину. На факультетах искусств логикой завершался "тривиум" (после грамматики и риторики), открывая собой "квадривиум" арифметики, геометрии, астрономии и музыки. Великим вызовом времени было обновление теологии средствами диалектики и логики, которая была чем-то вроде боевого арсенала и инструментарием аргументации. Логiku преподавали как науку на факультетах искусств, но ее же как искусство на факультетах теологии. То, что принято называть научной,

формальной логикой, было среди искусств и одновременно инструментом на службе догмы и метафизики, как это можно было видеть из спора об универсалиях. Первым Оккам поставил вопрос о разведении логики и метафизики именно потому, что его логика становилась формальной, а значит, могла использоваться схоластами независимо от метафизических споров. Отсюда парадокс, что все крупные логики XVI века были оккамистами. По сути между концом XIII века и началом XIV века мы наблюдаем некий раскол между приверженцами Аристотеля,

приспособленного к догмам веры, и "модернистами, ортодоксия которых была связана с логическими исследованиями, отдельно от метафизических. Модернисты-номиналисты разрабатывали тончайшие логические переходы, томисты-консерваторы представляли собой партию "*ars vetus*", старого искусства, полагая логические изыски первых бесплодными.

Наконец, характерной чертой средневековой логики была связь между латинским языком и логическими теориями и выражениями. Язык современной

логики и ее символы представляют собой искусственную конструкцию, свободную от связей с естественным языком. Язык средневековой логики базировался на анализе научного латинского языка, понимаемого не просто как идиом (т.е. язык), но как наиболее высокий уровень рациональности. Понятно поэтому, почему средневековые логики помимо формулировки логических законов, еще и описывали эти законы. Например, Аристотель формулировал силлогизм "Барбара" (закон тавтологии): "Если А принадлежит любому В, а В любому С, то А принадлежит и С".

Средневековые логики описывают эту схему интерференции и правила, которые необходимо соблюдать для получения корректного вывода.

"Всякий силлогизм типа «каждое А есть В, каждое С есть А, следовательно, каждое С есть В» имеет смысл". Другой закон, используемый и сегодня как закон Де Моргана, описан следующим образом. "Отрицание конъюнктивной пропозиции это дизъюнктивная пропозиция, образованная из отрицания элементов соединения". Например, "ложно, что Иван в Падуе и в Милане" равнозначно выражению:

"ложно, что Иван в Падуе, либо ложно, что Иван в Милане".

$$T(p \vee q) = (Tp \vee Tq)$$

Что касается периодизации средневековой логики, то в ней можно выделить три периода: "*ars vetus*" ("старое искусство"), "*ars nova*" ("новое искусство"), "*logica modernorum*" ("логика современных"). Период "старого искусства" связан с Абеляром, логика концентрируется вокруг "Исагога" Порфирия, "Категорий" и "Об истолковании" Аристотеля. Период

"нового искусства" связан с расцветом великих схоластических систем, в рамках которых философы скорее, чем логики, использовали логический органон для теологических целей. Напротив, так называемые "модернисты", среди коих безусловный лидер номиналист Оккам, культивировали логику не как органон, инструмент, но как *scientia sermocinalis* (речевая наука), т.е. в аналитической функции структуры языка науки с формальной точки зрения. "Сциенция" как наука о духовной реальности в ее структуре и связях их уже мало занимала.

7.2. Дидактическая систематизация античной логики

Часто высказывается мнение о том, что вся средневековая логика это дидактическая систематизация античной логики. Однако, как увидим, это не совсем так. Для средневековой логики не стоял (как для нас) вопрос о собственной оригинальности, первоочередными были задачи преподавания. Множество учебников содержало обстоятельные объяснения логических правил в духе строгой неумолимой ясности,

приспособленные, в частности, и к умам посредственным. Для них изобретались искусные аббревиатуры и мнемотехнические упражнения, в которых ясно ощущается забота авторов о молодых умах, профессиональной подготовке, где ни одна мелочь не должна быть упущена. Уже в XIII веке существовало множество таких техник, одна из удобных формул циркулировала в виде четырех видов категорических пропозиций под названием логического квадрата Боэция с использованием первых четырех вокабул алфавита.

Asserit A, negat E, vero generaliter ambo; Asserit I, negat O, sed particulariter ambo. Утверждает A, отрицает E, оба, однако, всеобщим образом; Утверждает A, отрицает E, но оба частным образом.

Правил, необходимых для соблюдения в корректном силлогизме, как минимум восемь. 1. В силлогизме должно быть три термина, не больше и не меньше. 2. Один термин не может иметь объем больший в заключении, чем в посылке. 3. Средний термин должен быть подан во всем объеме хотя бы

раз. 4. Средний термин не может подменять собой термины заключения. 5. Из двух негативных посылок не следует ничего. 6. Из двух утвердительных посылок нельзя получить отрицательный вывод. 7. Если одна из посылок негативная или частная, негативным и частным будет также и вывод. 8. Одна из посылок должна быть универсальная.

Очевидно отсюда, что соблюдение этих правил гарантирует логическую корректность силлогизма, оставляя за скобками вопрос об истинности вывода. Вывод будет верным, если

верны посылки. Выводы, по мнению схоластов, истинны, если посылки самоочевидны или получены из непосредственного опыта.

Абстрагируясь от гносеологических проблем получения посылок, их отношения к выводам суммированы двумя формулами: 1. Из истинного не следует ничего, кроме верного. 2. Из ложного следует все, что угодно.

Последнюю формулу проиллюстрируем примером.

Положим, сегодня 25 декабря 1994 года. Я говорю: сегодня 26 декабря 1994 года. Ясно, что это ложь. Но также ясно будет истиной, что "сегодня не 27 декабря 1994 года".

7.3. Фигуры и модусы силлогизмов

Фигура силлогизма определяется позицией среднего термина и крайними членами двух посылок. Схоласты чаще использовали три фигуры. 1. Средний термин — субъект большей посылки и предикат меньшей (*sub-prae*). Например, "Всякий вор должен быть наказан. Эдвард вор, стало быть, Эдварда следует наказать". 2. Средний термин — дважды предикат (*bis-prae*). "Ни одна простая вещь не является делимой. Всякая материальная вещь делима.

Следовательно, ни одна материальная вещь не является простой". 3.

Средний термин — дважды субъект (*bis-sub*). "Некоторые растения ядовиты. Любое растение — вегетативное образование, следовательно, некоторые вегетативные образования ядовиты".

Что касается модусов силлогизмов, то это комбинация пропозиций, по количеству и качеству, всеобщности и частности, утверждению или отрицанию. В диспозиции посылок по качеству мы имеем утвердительные силлогизмы или отрицательные. По количеству —

общие и частные. Есть модусы прямые и не прямые. Прямым будет считаться тот, где предикат вывода включен в первую посылку, являясь субъектом второй посылки. В не прямом модусе предикат вывода содержится во второй посылке, являясь субъектом первой. В не прямых модусах порядок посылок перевернут. Комбинируя количество и качество пропозиций различных фигур, мы получаем множество силлогистических модусов. Будучи все математически возможными, они не все равно законны. Здесь виден зародыш математической комбинаторики. Есть восемь правил

корректности, о которых говорилось выше, это правила селекции действующих силлогизмов от возможных. Остаются 19 модусов: 14 прямых и 5 не прямых. Из 14 прямых 4 принадлежат первой фигуре, 4 — второй, 6 — третьей. Все 5 не прямых — первой фигуре. Но лишь первые 4 прямых модуса первой фигуры обладают структурной дедуктивной очевидностью, поэтому названы совершенными. К ним должны быть редуцированы прочие 15 модусов путем трансформации.

Руководством для студентов по операциям редукции служил

следующий образец дидактического искусства, где фигуры обозначены различными именами:

Barbara, Celarent, Darti, Ferio.

Прямые модусы первой фигуры.

Cesare, Camestres, Festino, Baroco.

Вторая фигура. *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, ferison.*

Третья фигура. *Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.*

Первая непрямая фигура.

1. В этих именах вокабулы означают количество и качество пропозиций. Первая гласная указывает на

количество и качество большой посылки. Вторая — на количество и качество меньшей посылки. Третья> — количество и качество следствия. Напомним, что: А — всеобщее утвердительное (суждение), Е — всеобщее отрицательное, I — частное утвердительное, О — частное отрицательное. Например, слово "*Barbara*" призвано обозначать силлогизм из трех всеобщих утвердительных пропозиций. "Все люди смертны. Но все афиняне люди, следовательно, все афиняне смертны", — таков пример.

2. Начальные согласные В, С, Д, F (*Baroco, Celantes, Dabitis, Ferison*) указывают к какому модусу первой фигуры возможна редукция. Так силлогизм "*Camestre*" второй фигуры можно привести к силлогизму "*Celapent*" первой фигуры. "*Darapti*" второй фигуры — к "*Darii*" первой фигуры.

3. Остальные согласные — S, P, M, C — лишь указательные, говоря о возможных операциях.

а) согласная "S" означает пропозицию в духе *conversio simplex*

("конверсио симплекс"), простая конверсия, когда субъект заменяет предикат без изменения количества пропозиции.

б) Согласно "Р" означает пропозицию с конверсией в акциденции, когда вместе с позицией терминов меняется количество пропозиции от всеобщего к частному.

в) Согласно "М" означает, что посылки взаимно обратимы, большая становится меньшей и наоборот.

г) Согласная "С" означает редукцию к невозможному, демонстрируя, что если отрицается вывод, то возникает противоречие самому себе в том смысле, что отрицаются также и посылки, либо одна из них.

Покажем, как функционируют эти операции редукции в силлогизме "*Cesare*" (вторая фигура). "Никто из людей не есть чистый дух. Все ангелы чистые духи. Следовательно, ни один ангел не человек". Первая буква "С" говорит, что этот силлогизм можно обратить в силлогизм "*Celarent* первой фигуры.

Буква "S" указывает, что возможна простая конверсия. Искомый силлогизм будет таким: "Ни один из чистых духов не является человеком. Все ангелы чистые духи, поэтому ни один из ангелов не человек".

Осталось выяснить смысл этих операций редукции. Для средневековых мыслителей было очевидно, что, стартуя от уже известных универсальных принципов, мы с необходимостью приходим к частным пропозициям. И это совершенное выражение дедуктивной аргументации. Из трех пропозиций первые две —

"antecedentes" , третья —
"consequens" , связь между ними —
"consequentia" . Кроме того, в
силлогизме три термина, каждый из
которых повторяется дважды:
"extremum minus" , *"extremum
maius"* , субъект и предикат вывода. В
термине *"medius"* первый и второй
противостоят друг другу.

Пропозиции силлогизма суть
большая посылка (*Praemissa maior*)
и малая посылка (*Praemissa minor*) .
Все существа, которые дышат
(*medius*) суть живые. [Большая
посылка]

Это существо дышит. [Малая
посылка] Антецедент

Следовательно, это существо (*extr.
minus*) живое (*extr. maius*) . Вывод
(консеквент)

Как видим, аргументация базируется
на метафизическом принципе
коннотации, связующем понимание с
пространством терминов
силлогизма. То же самое происходит
с нашим силлогизмом, где большая
посылка ("все, что дышит, живо")
соотнесена "медиус" ("все, что
дышит"). Это соотношение

показывает с очевидностью, что "быть живым", значит, дышать. Так фиксируется фундаментальный принцип дедуктивной аргументации. В меньшей посылке в отношении "медиус" ("дышащее существо") вкупе с "минус" ("это существо") устанавливается, что она подпадает под субъект универсальный ("все, что дышит") так, что "живое существо" теперь уже означает и "это существо", и "живое существо". В силлогизме, мы видим, каждый из терминов приписывается другому: минус и майюс. Чтобы убедиться в законности такой атрибуции, нужно прибегнуть к третьему

универсальному термину, "медиусу", под который подпадает один из двух других терминов.

Таким образом, в силлогистической аргументации нечто атрибутируется путем захвата "экстремум майюс" (предикатом вывода) и поглощения им "экстремум минус" (субъекта вывода).

7.4. Новации схоластической логики

Говоря о новизне средневековой логики, нельзя не вспомнить,

помимо модальной логики, о так называемой *syncategoremata* (синкатегорематике). Уже Оккам различал термины, имеющие смысл как таковые, от тех, которые всплывают лишь как функции при определении точных модусов имен или глаголов. Эти последние принято обозначать греческим словом "синкатегоремата". Альберт Саксонский различал их так: категорематический термин может быть субъектом или предикатом, либо частью дистрибутивного предиката, таковы понятия человек, животное, камень, имеющие определенный смысл. Напротив,

синкатегорематический термин не может быть ни субъектом, ни предикатом, являясь, говоря современным языком, наречием, местоимением, как например, — сегодня, никто, кто-то, благодаря, только, — союзы — и, нет, или. Важность этих различий стала очевидна после трактатов Вильяма Ширсвуда (умер в 1249 году). Историки логики Боченский и Бюхнер склонны видеть здесь предвосхищение современной формальной логики в части ее синтаксиса.

Другим интересным моментом представляется раздел гипотетической логики. Идея суппозиций (предположения) утверждает, что функция существительного заменять собой весь класс существ. Так, выражение "человек смертен" предполагает стоящим за термином "человек" Петра, Павла, Ивана и прочих. После Ширсвуда стали различать суппозицию материальную и формальную. Пример материальной суппозиции — "человек это существительное" — показывает, что указывается не на объект, а на слово. Напротив, суждение "человек

смертен" — пример формальной суппозиции, Оккам называл ее еще и персональной, имея в виду, что в субъекте есть существа Петр, Павел и пр. Ясно, такое различие было необходимо для операций над живым языком, каким была тогда латынь. Теория суппозиции сегодня это теория уровней языка.

Немало внимания логики "треченто" посветили так называемой "софизмате", разделу логики, где различаются и уточняются различные экивоки, двусмысленности. Свыше двухсот случаев были проанализированы

Альбертом Саксонским. Один из софизмов: "Все люди суть ослы, либо люди и ослы суть ослы". Такую пропозицию можно считать верной, если видеть соединенными две части ("все люди суть ослы, либо люди"; "ослы суть ослы"). Пропозиция ложна, если понимать ее как дизъюнкцию двух ложных частей: "все люди суть ослы", "люди и ослы суть ослы".

Логиков "треченто" интересовали и антиномии, истинность которых включает в себя ложность, и наоборот. К неразрешимостям такого рода относится силлогизм "лжец":

"Эпименид Критский говорит, что все критяне лжецы". Вот средневековые вариации на эту тему: 1. Это суждение ложно. 2. Сократ говорит: сказанное Платоном ложно. Платон говорит: сказанное Сократом верно. 3. Сократ: то, что говорит Платон, ложно. Платон: то, что говорит Цицерон, ложно. Цицерон: сказанное Сократом ложно.

Сложность приведенных конструкций в том, что предикат, спрятанный в пропозиции, относится к ней в целом. Может ли термин быть наложенным на то, частью чего он является? Буридан и

преподобный Павел (умер в 1429)
выдумали такую каверзу: "Платон
стережет мост через реку,
предупреждая всякого хотящего
проследовать вперед: Если первое же
из твоих суждений будет истинным,
пропущу тебя, если ложно, быть тебе
в воде". Является Сократ со словами:
" Ты же бросишь меня в воду". Ясно,
какую ловушку изготовил Платону
Сократ: ведь помочив мудреца, он
подтвердит верность его слов, значит,
должен дать Сократу дорогу по суше.
Но и не сделав этого, он рискует
обмишуриться, ведь тогда
пропозиция Сократа окажется

ложной, и чтобы сдержать слово, нельзя не бросить его в буйную реку.

Наконец, серьезная часть средневековой логики, небезынтересная для современной, это теория следствий, консеквенций. После Абеяра принято говорить о пропозициях кондиционального типа: "если..., то...". Согласно Псевдо-Скоту, в гипотетической пропозиции если антецедент верен, то невозможно, чтобы следствие было ложным. Речь идет о понятии "консеквенций" с точки зрения ценности умозаключения, где вывод

удостоверяется посылками. Два этих смысла термина

"консеквенция" нельзя путать: следствие как гипотетическая пропозиция, истинная или ложная, и следствие как аргументация, более или менее ценная. Псевдо-Скот говорит о консеквенции второго типа, когда истинность первой посылки делает невозможной ложность второй. Как здесь: "Если гора Роза красна, то Розовая гора имеет окраску". Буридан пишет: "Консеквенция называется формальной, если, сохраняя форму, имеет силу для всех терминов, в

идеальном случае, это тавтология. Консеквенция материальная, если она вариативна и не всегда истинна, например, "если какой-то человек бегают, то и животное побежит". Достаточно заменить термины ("материю"), например, "некая лошадь гуляет, значит, и лес вышел на прогулку", — чтобы увидеть утрату логической связи".

Четыре века, что протекли от Абеляра до кватроченто, были блистательной эпохой в истории логики. Тематика античной традиции, углубленная и продвинутая, обогатилась новыми

исследованиями в области синтаксиса, семантики, чего не знала античная логика. Глубоко изучение модальной логики увело далеко от того уровня, где ее оставил Аристотель. Проблема "семантических антиномий" была снабжена дюжиной формулировок и решений, проработана во всех аспектах. Большую часть своих исследований средневековые логики подняли на металогический уровень, не просто конструируя формулы, но и описывая их, что древние делали чрезвычайно редко, разве что стоики.

7.5. "Арс магна" Раймонда Луллия

Говоря о средневековой логике, несправедливо было бы не упомянуть Раймонда Луллия (1235—1315), родом с острова Майорка (Испания). Любопытно, что при общей тенденции логики освободиться от метафизики и теологии, Луллий со своей "Арс магна" пошел против течения, поставив логику на службу религиозной цели. Его называли "прокуратором неверных", умевшим воспользоваться арсеналом безотказных средств, обратив в христианство евреев и мусульман.

Несложно понять, насколько его "Арс магна", или "Великое искусство" (1308 года), отлична от формальной логики достаточно поверхностного взгляда. "Арс магна" делится на тринадцать частей: алфавит, фигуры, дефиниции, правила, таблицы и прочее. Алфавит составляют девять букв: В,С,D,E,F и т.д., каждая из которых обладает шестью смыслами, например, абсолютное начало, относительное начало, вопрос, субъект, добродетель и порок. Так, значения В и С будут следующими: В=доброта, отличие, *utrum* (или), Бог, справедливость, жадность. С = величие, согласие,

quid (что), ангел, бдительность, чревоугодие.

С помощью так построенного алфавита образуются четыре фигуры. Первая — циркулярной формы, поделена на девять равных частей, каждая из которых замещает какую-либо букву алфавита. Под существительным, уточняющим один из смыслов буквы алфавита, есть прилагательное, ему соответствующее. Так, под буквой "Б" — "Бонитас", доброта, за ней "бонум", благо, благостное. Под "Г" — "Глория", слава, затем, "глориозус", всеславный. Некая

линия объединяет каждую из девяти частей с прочими восемью, указывая на возможные комбинации терминов с разными прилагательными, типа, например: доброта величественна, величие милосердно; Бог всемогущ, могущество божественно. Вторая фигура образована из трех разной окраски треугольников, функция которых — выбор между множеством комбинаций, полученных посредством первой фигуры на основе принципов отличия, согласия, противоречия, превосходства, равенства, подчинения. Третья фигура состоит из 36 квадратиков для комбинации

двух предыдущих фигур. Четвертая фигура представляет собой три концентрических круга разного диаметра, где средний вращается вокруг большого, а малый вокруг среднего. Каждый из них несет девять ячеек, внутри которых девять букв алфавита. Во вращающихся окружностях есть все возможные комбинации. Как видим, это опыт создания искусственного языка, нечто вроде концептуального символического механизма. Открыв в терминах цифры фундаментальных корней сущего и правила оперирования их комбинациями, "Арс магна", казалось, приблизилась

к возможности репродуцировать схему Божественного мышления в модусе символа, здесь, в символическом пространстве она повстречалась с каббалистической космологией, ее аллегоризмом и мистическим экземпляризмом.

Вплоть до середины 18 века луллитская доктрина пользовалась неизменным успехом. Но даже переведенная в 1634 году на французский язык, она оставалась недооцененной логиками. Лейбниц, к примеру, заявит позже, что "это лишь слабая тень настоящего искусства комбинаторики, от

которого она также далека, как фанфарон от солидного ученого". Чарльз Пирс без обиняков заявит, что идеи Луллия просто абсурдны. Однако, если не выдергивать их из исторического контекста и не оценивать с точки зрения сегодняшних достижений логики, то станет очевидной заслуга Луллия в деле систематического использования символизма: буквы, фигуры, цвета, схемы, например, в виде древа, — все это было поставлено на службу интеллекту, заменив его часто неясные образы точными, почти механическими

операциями, раз и навсегда закрепленными.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ГУМАНИЗМ И ВОЗРОЖДЕНИЕ

"Magnum miraculum est homo".

"Corpus Hermeticum"

"Чудо великое есть человек".

"Герметический корпус"

*"πολλά τα δεινά κοῦδέν ανθρώπου
δεινότερον πέλει " .*

"В мире множество чудес, но

*чудеснее человека нет ничего" .
Софокл, Антигона (332)*

Глава восьмая 2

МЫСЛЬ ЭПОХИ ГУМАНИЗМА И ВОЗРОЖДЕНИЯ И ЕЕ ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

1. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА "ГУМАНИЗМ"

Относительно эпохи Гуманизма и Ренессанса существует бесчисленное множество критической литературы. Однако, ученые не только не достигли определенности и единодушного согласия в характеристике этой эпохи, но мало-помалу запутываются в клубке различных проблем, с которыми трудно справиться и специалисту.

Вопрос оказывается осложненным тем, что в это время происходят изменения не только в области философской мысли, но во всех сферах жизни человека: в

общественном, политическом, моральном, литературном, художественном, научном и религиозном аспектах. И дело в дальнейшем осложняется также тем, что исследования эпохи Гуманизма и Возрождения приняли характер преимущественно аналитический и отраслевой, ученые утратили сам масштаб перспективы, из которой выпало главное — грандиозный синтез культур.

Будет полезно поэтому осветить некоторые основные концепции, без которых невозможно даже

выдвижение каких-либо проблем, касающихся этого периода.

Начнем с рассмотрения самого понятия "гуманизм". Термин "гуманизм" появился сравнительно недавно. По-видимому, он был впервые использован Ф.Ниетхамером для того, чтобы указать на ту область культуры, которая покрывается изучением классики, и, собственный дух которой раскрывается в противопоставлении ее области научных дисциплин. Однако термин "гуманист" (итал. *"humanist"* и производные его в различных языках)

появился в середине XV в., он был произведен по принципу терминов: законник (*legista*), юрист (*giurista*), знаток канонического права (*canonista*), художник (*artista*), указывающих на преподавателей и учителей грамматики, риторики, поэзии, истории и философии морали. Кроме того, уже в XIV в., для того, чтобы обозначить эти дисциплины, говорили: "*studia humanitatis*" (гуманитарные дисциплины) и "*studia humaniora*", со ссылкой на известные выражения Цицерона, и Гелия, обозначающие эти дисциплины.

"Humanitas" для упомянутых латинских авторов означал примерно то же, что эллины выражали термином *"paideia"*, то есть воспитание и образование человека. Считалось, что в становлении духовного образования основная роль принадлежала словесности, то есть поэзии, риторике, истории и философии. Действительно, эти дисциплины изучают человека с точки зрения его общих особенностей, не обращаясь к каким-либо прагматическим возможностям, и поэтому оказываются наиболее пригодными не только в том, чтобы давать

человеку специальные знания в специальной области, но также способствуют его общему развитию и возвышению; в общем, из всех других дисциплин они оказываются более пригодными в формировании человека, в развитии его духовной природы.

Во второй половине XIV в. обнаружилась и затем все более возрастала в течение двух последующих веков (достигнув высшей точки особенно в XV в.) тенденция придавать изучению гуманистической литературы самое большое значение и считать

классическую латинскую и греческую древность единственным примером и образцом для всего, что касается духовной и культурной деятельности. Латинские и греческие авторы еще больше обнаруживают себя в непревзойденных образцах гуманитарных наук (*litterae humanae*) в качестве истинных учителей человечества.

"Гуманизм" означает, таким образом, эту общую тенденцию, которая, хотя имеет прецеденты в средние века, начинается все же с Франческо Петрарки и теперь предстает уже

определенно в новом свете по своим красочным подробностям, по особенным условиям, по силе проявления, знаменуя собой точку, откуда следует отмечать начало нового периода в истории мысли и культуры.

Нет нужды описывать здесь тот пыл и рвение, с которыми в кропотливой библиотечной работе исследовались древние рукописи, и в новых интерпретациях возрождались латинская и греческая классика. Не будем останавливаться на событиях, которые привели к вновь обретенному знакомству с греческим

языком, теперь считающемся основным духовным богатством человека просвещенного (первые кафедры греческого языка и литературы были учреждены в XIV в., но наибольшее распространение греческого произошло в XV в.; в частности, сначала Ферраро-Флорентийский собор в 1438/39 и немного позже падение Константинополя в 1453 побудили некоторых ученых византийцев переселиться в Италию, что привело к широкому распространению греческого языка). Наконец, не будем останавливаться на сложных вопросах, касающихся подготовки

эрудитов и связанным с этим усердием в изучении греческого языка; действительно, эта задача по плечу изучающим историю вообще, и историю литературы в частности.

Мы стремимся, вместо этого, дать понятие о двух самых известных интерпретациях термина "гуманизм", которые охватывают весь спектр его философского значения.

а) С одной стороны, П.О.Кристеллер стремился сильно ограничить, или даже просто исключить философское и теоретическое

значение гуманизма. Согласно этому ученому, нужно было оставить термину технический смысл, ограничивающийся сферой дисциплин риторико-литературных (грамматикой, риторикой, историей, поэзией, философией морали). Кристеллер полагал, что гуманисты того периода, что нас интересует, были переоценены, им присвоили заслугу в деле обновления мысли, которой они в действительности не имели, поскольку если и занимались философией и науками, то лишь косвенно. В общем, согласно Кристеллеру, гуманисты не были истинными реформаторами

философской мысли, потому что совсем не были философами.

Приведем некоторые его характерные утверждения:

"...Гуманизм эпохи Возрождения не был философской системой, это была скорее культурная и педагогическая программа, которая разрабатывала важный, но ограниченный сектор знания. Этот сектор имел в качестве своего главного центра группу предметов, которые касались, в основном, не классических наук или философии, но того, что приблизительно может быть названо литературой. Были в

этой особенной озабоченности словесностью, заставлявшей гуманистов посвящать себя изучению греческого и особенно латинского, черты впоследствии присущие второй половине XVIII века. Кроме того, гуманитарное образование включает философию и этические дисциплины, но исключает логику, философию природы, а также математику, астрономию, медицину, право и теологию, с той целью, чтобы упомянуть некоторые предметы, которые имели явно определенное место в программах университетов и в классификационных схемах того

времени. Нам кажется, что этот ясный и простой факт дает неопровержимое доказательство несостоятельности попыток связать гуманизм эпохи Возрождения со всем комплексом философии, науки или культуры того времени".

Как доказательство в пользу собственного тезиса Кристеллер использует, между прочим, тот факт, что на протяжении всего XV в. итальянские гуманисты не претендовали на замену средневековой энциклопедической системы знания на другую новую, и что, "напротив, они сознавали, что

их предмет изучения занимал место вполне определенное и ограниченное в пределах всей системы знания". Таким образом, гуманизм не представлял совсем, как показано, "полной суммы наук итальянского Ренессанса".

Поэтому, согласно Кристеллеру, для понимания эпохи, важно, что к традиции аристотелизма, занимавшейся, по преимуществу философией природы и логикой, вне Италии (по большей части в Париже и в Оксфорде) обращались издавна, в то время как в Италии только с XVI века. Кристеллер пишет, что

"традиция итальянского аристотелизма началась со второй половины XIV в., и не прерывалась на протяжении XV, XVI и большей части XVII века".

Этот "ренессансный аристотелизм" выдвинул собственные методы "схоластики" (чтения и комментарии текстов), но под влиянием гуманистов побуждал мыслителей-перипатетиков возвращаться к греческим текстам Аристотеля, оставлять традиции латинского средневековья и использовать труды греческих комментаторов а также других греческих мыслителей.

Случилось так, что ученые, враждебные Средневековью,— отмечает Кристеллер — увидели в этом ренессансном аристотелизме что-то превосходящее изжившие себя традиции средних веков; и они выступали в пользу "гуманистов", истинных носителей нового духа Ренессанса. Но речь идет о серьезной ошибке непонимания, потому что приговор ренессансному аристотелизму был часто выносим без реального знакомства с тем, что осуждалось. Исключение может быть сделано по отношению к Помпонацци (о котором речь будет

впереди). Поэтому, заключает Кристиеллер: " число тех современных ученых, которые действительно прочитали некоторые работы итальянских аристотеликов, очень мало. Целостное изучение этой школы было осуществлено в книге Ренана об Аверроэсе и аверроизме (*"Averroé's et l'averroïsme"*, Париж, 1861), которая в свое время имела значительное влияние, но в то же время содержала много ошибок и неточностей, впоследствии повторяемых всеми". Следует, таким образом, основательно изучить вопросы итальянского аристотелизма этого

периода: поскольку завязался некий узел, откуда открываются многие общие места, существующие только потому, что постоянно воспроизводятся, лишённые твердой основы, и могущие (как следствие) породить новую историческую действительность.

В заключение отметим, что гуманизм может представлять только половину феномена "Возрождение", поэтому он мог бы быть полностью понят только в том случае, если рассматривать его вместе с аристотелизмом, который выразил истинные философские идеи эпохи.

Кроме того, согласно Кристеллеру, художники эпохи Возрождения не стремились к достижению грандиозного идеала "творческого гения" (это скорее свойственно романтикам и мифу XIX столетия), но хотели достичь качества "ремесленников", чье превосходство зависело не от умения предвидеть судьбы современной науки, но определялось багажом технических знаний (анатомии, перспективы, механики; и т.д.) , считающихся необходимыми в их искусстве. Наконец, то, что астрономия и физика сделали значительные успехи, было связано с математикой,

а не с философской мыслью.
Философы в этом смысле отстаивали,
что традиционно объяснялось
отсутствием связи между
математикой и философией.

б) Диаметрально противоположной
является позиция Эудженио Гарэна,
который энергично отстаивал
наличие философской закваски в
гуманизме, отмечая, что отрицание
философского содержания в
гуманитарных науках эпохи
Возрождения является следствием
того факта, что "философией чаще
всего считаются систематические
построения грандиозных масштабов

и отрицается то, что в качестве философии может быть другой тип умопостроений, несистематических, открытых, проблематичных и прагматических". Полемизируя против обвинений в философском дилетантизме, которым некоторые ученые наделяют гуманистов, Гарэн пишет: "[...] Гуманисты выносят приговор тому типу философии, который господствовал на протяжении четырех столетий, являясь тормозом свободной мысли. Потому гуманисты не захотели отказываться от того, чем обычно жертвуют — собственным образом мысли — ради построения

грандиозных "соборных идей", ради
большей систематизации логики и
теологии, такой философии, которая
сводит к "сумме" любую проблему,
любой поиск в области теологии,
которая заключает в заранее
подготовленные рамки любые
возможные варианты. Той
философии, которая уже
игнорируется в эпоху гуманизма как
пустая и бесполезная, которая
заменяется конкретными,
определенными, точными
исследованиями в нравственных
науках (этике, политике, экономике,
эстетике, логике, риторике) и
науками о природе [...] с выработкой

своих собственных принципов вне всяких правил [...]".

Напротив, говорит Гарэн, внимание "филологии" к особым проблемам "являет в самом деле новую "философию", то есть новый метод постановки проблемы, который не считается поэтому, как думают некоторые ученые (например, Кристеллер, чья точка зрения рассмотрена выше), второстепенным аспектом культуры Возрождения рядом с традиционной философией, но является по-настоящему эффективным философствованием ".

Одной из характеристик этого нового способа философствования является "чувство истории" и исторической размерности, с соответствующей чуткостью к объективности, осознанием критической дистанции с объектом истории, к знанию исторических условий. Гарэн пишет: "Тогда, усилиями тех самых мощных исследователей античной истории, которым равно близки и физика Аристотеля и космос Птолемея, мы извлекли их трактаты из угнетающего забвения. Ясно, что ученые Оксфорда и Парижа оказались замкнутыми крепостной стеной, пока она не дала трещину не

без усилий Оккама и его "бритвы". Но только завоевание античности как средство воспитания исторического чутья, присущего гуманистам-филологам, позволило оценить эти теории для того, чтобы они стали действительностью. Эти люди создали известную культуру, результат их определенных экспериментов".

Сущность гуманизма состоит не в том, что он обратился к прошлому, но в способе, которым оно познается, в том отношении, в котором он к этому прошлому состоит: " Именно отношение к

культуре прошлого и к прошлому, ясно определяет сущность гуманизма. И особенность такого отношения заключается не в простом порыве восхищения и страсти, не в более широком охвате, но в определенном историческом сознании. "Варварское" [= средневековое] отношение состоит не в том, что игнорируется классическое наследие, но в том, что истина понимается вне исторической ситуации. Гуманисты открывают классику потому, что отделяют, не смешивая, свое собственное от латинского. Именно гуманизм действительно открыл

античность, тех же Вергилия или Аристотеля, хотя они и были известны в Средние века, потому что возвратил Вергилия своему времени и своему миру, и стремился объяснить Аристотеля в рамках проблем и в рамках знаний Афин IV века до н.э. В гуманизме не различается открытие древнего мира и открытие человека, потому что это все одно; обнаружить древний мир как таковой — значит соразмерить себя с ним, и отделить, и установить отношение с ним. Определить время и память, и направление человеческого созидания, и земные дела, и ответственность. Совсем не

случайно великие гуманисты были по большей части людьми государственными, активными, чье свободное творчество в общественной жизни было востребовано их временем".

Но тезис Гарэна не сводится к этому. Он видит новую "философию" гуманистов в конкретном действительном моменте истории итальянской жизни, обращая внимание на политические причины, оказавшие влияние на мысль Гуманизма во второй половине XV в. Первый этап Гуманизма был ярким выразителем гражданской жизни и

проблематики, связанной с политической свободой.

Выдвижение вперед Синьории и ограничение политической свободы республик превратило литераторов в низкопоклонников и побудило философские факультеты двигаться по направлению к созерцательной метафизике: "Потерявший свободу в политическом плане, человек уходит на иную почву, отступает в иной план, ищет свободу мудреца[...].

Сократическое философствование со всеми проблемами переходит в плоскость платонического [...]. Во Флоренции, в то время как Савонарола наносит свой последний

удар по тирании, которая вся
коррумпирована, "божественный"
Марсилио ищет спокойного
пристанища, куда можно спрятаться
от грозного мира ".

Два тезиса, представленные
Кристеллером и Гарэном, в
действительности плодотворны
именно вследствие своей
антитетичности. Один отмечает то, о
чем другой умалчивает, и обоих
можно включать в исследование
поочередно, если абстрагироваться
от некоторых допущений этих
авторов. Верно, что "гуманист"
указывает на источник, профессию

литератора, но это "ремесло" уводит
намного дальше университетских
наставлений, оно вовлекает в
активную жизнь, освещает проблемы
жизни ежедневной, делается
действительно "новой философией".

Кроме того, гуманист отличается
действительно новым способом
чтения классики: был гуманизм
книжный, но возник новый дух,
новое чувство, новый вкус, которые
были поняты благодаря книгам. И
древность может воспитывать новый
дух, потому что она освещает его
своим светом.

2. ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА "ВОЗРОЖДЕНИЕ"

"Возрождение" является термином, который в качестве историографической категории вошел в употребление в XIX в., в большой степени благодаря работе Якоба Буркгардта "Культура Ренессанса в Италии" (опубликованной в Базеле в 1860 году), ставшей самой известной и долго служившей образцом и необходимым путеводителем. В работе Буркгардта Ренессанс выступал в качестве изысканного

итальянского явления, для которого характерны индивидуализм практический и теоретический, культ светской жизни с подчеркнутой чувственностью, светский дух религии с тенденцией к язычеству, освобождение от власти авторитетов, которые в прошлом господствовали над духовной жизнью, особенное внимание к истории, философский натурализм и чрезвычайный вкус к искусствам. Ренессанс, согласно Буркгардту, был поэтому эпохой рождения новой культуры, противоположной культуре средневековой, и в этом состоит ее важная роль, она не определялась

лишь воскрешением античности. "То, что мы должны установить [...] в качестве существенного момента, — пишет Буркгардт, — это то, что не возрожденная античность сама по себе, а соединенная вместе с новым итальянским духом, имела силу привлечь к себе весь западный мир". Возрождение античности, таким образом, дало название "Ренессанс" (Возрождение) всей эпохе, которая все же намного сложнее, поскольку в ней действительно происходит синтез нового духа, появившегося в Италии, с самой античностью, и в то же время этот дух, разрушая

окончательно Средневековье,
открывает современную эпоху.

Такая интерпретация характерна для
нашего века, многое из этого
принято, многое опровергнуто, и кое-
кто даже выдвинул сомнения
представляет ли Возрождение
действительную " историческую
реальность" , а не изобретение и
построение историографии XIX в.

Среди различных характеристик,
считающихся типичными для
Возрождения, оказались также и
такие, которые можно найти в

Средние века. Как следствие,
отрицалась ценность традиционных
параметров, согласно которым
долгое время различали
Средневековье и Возрождение.

Но равновесие было быстро
восстановлено на более твердой
основе. Термин "Ренессанс" не
может считаться изобретением
историков XIX в. по той простой
причине, что гуманисты явно
использовали (настойчиво и вполне
сознательно) такие выражения, как :
"воскрешать", "возвращать блеск
древностям", "обновлять", "дать
новую жизнь", "возрождать древний

мир" и так далее, и
противопоставляли новую эпоху
света, в которую они жили,
Средневековью как периоду темноты
и невежества.

Но для начала приведем три
документа из многочисленных
свидетельств той эпохи.

Лоренцо Балла пишет о латинском
языке: "Итак, велико таинство
латинского языка, без сомнения,
божественного, сила которого при
чужеземцах, при варварах, при врагах
благоговейно сохранялась в течение

многих веков, и то, что мы римляне, без скорби должно радовать и прославлять нас перед миром. Мы потеряли Рим, потеряли царство, потеряли господство; но не по нашей вине, а по вине времени, однако еще более удивительно господство наше в значительной части мира [...].

Поскольку Рим господствует там, где господствует язык романский [...].

Печален век утекший, ибо беден умами учеными, тем более должны удовлетворить нас времена наши, и, если постараемся, то быстро обновим язык Рима и с ним все науки и сам город".

Христофор Ландино так описывает работу, предпринятую Поджо Браччолини над вновь открытым классическим наследием: "И для раскопок предметов старины и памятников древности, чтобы не оставлять их на разграбление, он смело отправился к варварским народам искать города, спрятанные в горах. Его стараниями вернулся к нам Квинтилиан, самый ученый среди риториков; божественные поэмы Силия зазвучали на итальянском языке. И поскольку мы обладаем знанием возделывания различных культур, то это заслуга Колумеллы. И после долгого времени возвращается

родине и согражданам Лукреций.
Эвридика следует за своим супругом,
чтобы вернуться снова в черную
пропасть; Поджо, напротив,
невредимыми извлекает людей из
темного тумана к вечному ясному
свету. Варварская рука опрокинула
черную ночь на ритора, поэта,
философа, ученого крестьянина;
Поджо сумел извлечь их с достойным
удивления искусством из мрака
забвения.

Джордже Вазари выразительно
говорит о "возрождении" живописи и
скульптуры из "ржавых" Средних
веков, из "грубости и

несоразмерности" к совершенству
"современной манеры".

Можно приумножить перечень документов относительно идеи "Ренессанса", которая действительно вдохновляла людей этой эпохи.

Становится ясным, что историографы XIX в. не ошибались в этом пункте. Скорее, мнение о варварском средневековье, эпохе мрака и тьмы, было ошибочным.

Люди Возрождения были того же мнения; но на то были полемические

причины, а не объективные: они понимали собственную новаторскую миссию как миссию света, который разгоняет тьму, что вовсе не означает "исторически", что сначала, до этого света, была темнота, был скорее (если следовать метафоре) просто другой свет.

Большое достижение историографии нашего века заключается в том, что средневековье показано как эпоха высокой цивилизации, вызванной к жизни брожением умов различного рода, почти полностью неизвестных историкам XIX в. Поэтому собственно возрождение, которое

составляет своеобразие эпохи
Ренессанса не является движением
цивилизации против дикости,
культуры против бескультурья и
варварства, знания против незнания;
это скорее проявление другой
цивилизации, другой культуры,
другого знания.

Но для того, чтобы это стало вполне
понятным, необходимо остановиться
более подробно на концепции
"Возрождения". Самый
знаменательный вклад (хотя в
некоторых аспектах односторонний)
внес Конрад Бурдах в
фундаментальной работе под

названием "От Средневековья к Реформе" (11 томов опубликовано в Берлине между 1912 и 1939 гг.), в которой показано с религиозной точки зрения происхождение идеи "Возрождения", понятой как обновление в новой духовной жизни. Таким образом, о Возрождении следует говорить как о более высокой форме жизни, восстановлении того, что составляет своеобразие человека. Старая цивилизация, которую люди Возрождения хотели вызвать к жизни, должна была стать пригодным инструментом "обновления". Поэтому Гуманизм и Ренессанс, в исходном намерении

людей того времени, "имел склонность не к собиранию старых руин, но к новому строительству согласно новому проекту. Они не стремились вдохнуть жизнь в умершую цивилизацию, но хотели новой жизни ".

Бурдах, кроме того, ясно показал, что Ренессанс имел также корни в идее возрождения римского государства, жившей в средние века, а также в идее возрождения национального духа и веры, носителем которой в Италии более всего выступал Кола ди Риенцо, чей политический проект религиозного возрождения стал

политическим проектом
исторического возрождения Италии.

Кола ди Риенцо является, таким образом, самым знаменитым предшественником (вместе с Петраркой) итальянского Возрождения. Бурдах пишет: "Риенцо, вдохновленный политической идеей Данте, провозгласил как пророк далекого будущего, настоящую потребность национального возрождения Рима и единой Италии". Целью его усилий было обновление и реформирование

Италии, Рима, а потом и всего христианского мира".

"Возрождение" и "Реформа" становятся взаимопроникающими и составляющими одно неделимое целое образами: "Можно сказать, что в этих двух образах воссоздана мистическая концепция "воскрешения", которую можно найти и в древней языческой, и в христианской литургии".

Остается разрушить тезис, о том, что Ренессанс — время безбожия и язычества. На этом пункте

настаивают не только Бурдах , но также и многие другие ученые. Ф. Вальцер, например, пишет: "Старое утверждение, согласно которому Ренессанс безразличен к религии, было абсолютно ошибочным по отношению к развитию движения в целом", и далее "язычество Возрождения в тысячах форм, в литературе, в искусстве, в народных праздниках, и так далее, было элементом исключительно внешним, формальным, обусловленным модой".

Таким образом, Ренессанс представлял собой грандиозное

явление духовного "восстановления" и "реформы", в которой возвращение к античности означало оживление источников, то есть возвращение к подлинному. Становится понятным стремление к подражанию античности, ибо это самый эффективный стимул самовосстановления.

Таким образом, Гуманизм и Ренессанс, как полагал Бурдах, "являются двумя сторонами единого явления". Тезис этот, касающийся Италии, Эудженио Гарэн блестяще подтвердил также посредством новых документов и со множеством

доказательств различного рода.
Следует считать, что Ренессанс есть
возрождение нового духа, который
пользовался гуманитарными
знаниями в качестве инструмента.
Гуманизм остался только лишь
явлением литературы и риторики,
когда угас новый животворящий дух.

Вот страница Гарэна, где концепция
идентичности Гуманизма и
Ренессанса, вдохновленная
Буркгардтом, основательно
аргументирована: "дать этому отчет
возможно только если поместить
себя в центре этой живой связи
"обновление — гуманизм", и

возвращаясь к рассмотрению этой гуманистической литературы, мы тем самым действительно углубим точку зрения относительно филологии Ренессанса. Чтобы выйти к истине в науке, путь к ней нужно спрашивать у античности. Это, впрочем, сформулировано уже Салютати в его произведении "О Геркулесе", где функция поэзии состоит в более глубоком погружении в духовный мир с тем, чтобы обрести новую действительность. Поэзия, если она является истинным искусством, какой бы она ни была, языческой или христианской, возвращает человека к

себе, преобразовывает его, и обращает к новым планам действительности, делает его чутким к миру явлений".

Если "Гуманизм" понимать как миссию очеловечивания посредством гуманистической литературы, которая совершенствует человеческую природу, тогда он совпадает с обновлением, о котором мы говорили, он есть Возрождение духа человеческого: поэтому Гуманизм и Ренессанс являются двумя сторонами одного и того же явления.

3. ХРОНОЛОГИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ И СУЩЕСТВЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ГУМАНИСТИКО- ВОЗРОЖДЕНЧЕСКОГО ПЕРИОДА

С точки зрения хронологии Гуманизм и Возрождение полностью занимают два века: XV и XVI. Прелюдия, как уже было показано, начинается уже с XIV в., главным образом с Кола ди Риенцо (чье творчество достигает кульминации в середине XIV в.) и с личности Франческо Петрарки (1304—1374). Эпилог приходится на начало XVII в.

Кампанелла был последним представителем эпохи Возрождения.

Традиционно говорили о XV столетии как о времени Гуманизма и о XVI столетии как времени настоящего Ренессанса. Однако, невозможность концептуально отличать Гуманизм и Ренессанс, делает некорректным это хронологическое различие.

Если принимать во внимание философское содержание, то окажется (как увидим далее), что в XV в. преобладает интерес к

человеку, в то время как мысль XVI в. распространяется также и на природу. В этом смысле, если, из соображений удобства, хотят увязать с гуманизмом преимущественно тот аспект мысли эпохи Возрождения, который имел своим предметом человека, а с Ренессансом — всю природу, то это делать можно, но со многими оговорками и с большой осторожностью. Конечно, в любом случае, "Ренессанс" считается историографическим наименованием всей общественной мысли XV и XVI веков. Напомним, наконец, что явления поверхностного подражания, филологизм и

грамматизм, как признаки начинающегося распада эпохи Ренессанса, присущи не XV, а XVI веку.

Что касается отношения между Средневековьем и итальянским Возрождением, нужно сказать, что наука сегодня не поддерживает ни тезиса о "разломе" между двумя периодами, ни простого тезиса о "непрерывности".

Правильным будет третий тезис. Теория разлома допускает оппозицию двух периодов; теория

непрерывности постулирует
существенную однородность. Но
между понятиями противоречия и
однородности существует понятие
"различия". Говоря, что эпоха
Возрождения является периодом
"отличным" от Средневековья,
можно не только различать и
противопоставлять две эпохи, но и
легко определить их связи и точки
касания, с большей свободой
критики в деле их спецификации.

С этой позиции может быть легко
решена другая проблема.

Открывает ли Ренессанс современную эпоху? В теории "разлома" между Ренессансом и Средневековьем предполагался положительный ответ на этот вопрос. Теория "непрерывности" давала, напротив, отрицательный ответ. Считать началом современного периода научные революции, и вести отсчет с Галилея, с точки зрения истории мысли, кажется более корректным. Эпоха "модерн" победила в силу этой грандиозной революции и следствий, которые она вызвала на всех уровнях. Первый "современный" философ, в этом смысле — Декарт (и частично также

Бэкон), как мы подробнее рассмотрим позже. Таким образом, Ренессанс представляет собой период, отличный и от Средних веков, и от современности.

Естественно, что как в Средневековье уходят корни Ренессанса, так, в свою очередь, в Ренессансе прорастают корни современного мира. Можно даже говорить, что завершение Ренессанса было ознаменовано той же научной революцией: но революция означает конец, а не суть Ренессанса, указывая на его верхний предел, и совсем не

выражает общий мягкий духовный климат.

Остается теперь рассмотреть более конкретные отличия Ренессанса от Средневековья и от современного периода, посредством рассмотрения отдельных мыслителей. Но, прежде всего, необходимо указать на один из может быть самых типичных аспектов мысли эпохи Возрождения. Возвращаются к жизни греческие и восточные учения, обращаются к магии и теургии, распространившимся в некоторых письменных источниках, которые в поздней античности приписывали

античным богам или пророкам. В действительности же эти источники были фальсифицированы, но люди эпохи Ренессанса принимали их за подлинные. Они имели последствия огромной важности (как выяснилось главным образом в исследованиях последних десятилетий).

4. ВОСТОЧНЫЕ И ЯЗЫЧЕСКИЕ "ПРОРОКИ" И "МАГИ", КАК ОСНОВАТЕЛИ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ГЕРМЕС ТРИСМЕГИСТ, ЗОРОАСТР И ОРФЕЙ

4.1. Отличие критико-исторического уровня гуманистической мысли латинской традиции от греческой

Предварительно должен быть разъяснен важный вопрос: как случилось что гуманисты, которые всегда проявляли критическое отношение к филологическим текстам и на основе лингвистического анализа разрыли немало подделок (как, например, с актом дарственной Константина), приняли за подлинные работы, приписываемые Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею,

фальшивый характер которых для нас сегодня так очевиден? Почему они не применили к ним тот же метод? Недостаток проницательной критики и легковёрность по отношению к этим документам озадачивают.

Ответ на этот вопрос в свете последних исследований кажется теперь ясными. Исследовательская работа латинских текстов, начатая Петраркой, была проведена прежде, чем это случилось с греческими текстами. Поэтому чутье, технические и критические возможности гуманистов по отношению к латинским текстам

оттачивались раньше, чем то же происходило по отношению к текстам греческим. Кроме того, гуманисты, которые занимались латинскими текстами, имели более конкретные интеллектуальные интересы по сравнению с абстрактным и метафизическим изучением греческих текстов. Гуманистов, которые увлеклись преимущественно латинскими текстами, по большей части интересовали литература и история; напротив, гуманистов, которые занимались греческими текстами, в первую очередь привлекали теология и философия. Кроме того, источники

и традиции, к которым воззвратились гуманисты, занимавшиеся латинскими текстами, были гораздо чище тех, которые получили гуманисты, занимавшиеся греческими текстами, на них оказался чрезвычайно толстый слой многовековой накипи. Наконец, были ученые греки, прибывшие в Италию из Византии, которые сами поддерживали ряд убеждений, лишенных исторических основ. Сказанное вполне объясняет, таким образом, складывающуюся противоречивую ситуацию, когда, с одной стороны, такие гуманисты, как Валла заявляли о неподлинности

много раз освященных латинских документов, с другой стороны, такие гуманисты как Фичино настаивали на восстановлении аутентичности скандальных фальсификаций поздне-античных греческих текстов.

Результаты этого, как увидим, весьма сильно отразились на истории философской мысли.

4.2. Гермес Трисмегист и "Corpus Hermeticum" в их исторической реальности и возрожденческой интерпретации

Начнем с Гермеса Трисмегиста и "*Corpus Hermeticum*", который в эпоху Возрождения имел громкую славу и представлял огромную важность.

Сегодня мы с уверенностью признаем следующее. Гермес Трисмегист (как уже было сказано) является мифической фигурой, и никогда в действительности не существовал. Эта мифическая фигура имеет сходство с древнеегипетским богом Тотом, считающимся изобретателем букв, алфавита и письменности, писцом богов, и

потому открывателем, пророком и проводником божественных знаний и божественного слова. Когда греки познакомились с этим египетским богом, то нашли, что он имеет много общего с их богом Гермесом (= римский бог Меркурий), проводником и вестником богов, и наделили его эпитетом "Трисмегист", что значит "трижды величайший" ("*trismegistos*" = *termaximus*) .

В поздней античности, в частности, в первые века периода империи (больше всего в II и III веках н.э.), некоторые языческие теологи-

философы, в пику широко распространившемуся христианству, произвели серию записей. За именем этого бога стояло очевидное намерение противопоставить Божественному христианскому Писанию, внушенному христианам, другие письменные источники, выдаваемые за божественные.

Современные исследования теперь подтверждают, что вне всякого сомнения, под маской египетского бога скрываются различные авторы и что элементы "египетские" представлены здесь довольно скудно. Речь идет, в действительности, об

одной из последних попыток реванша, предпринятой язычеством на основе платонизма той эпохи (медиоплатонизма).

Среди многочисленных записей, приписываемых Гермесу Трисмегисту, большую группу (и наиболее нам интересную) составляют 17 трактатов (первый из которых называется "Пимандр"), один из них, в прошлом приписываемый Апулею, дошел до нас в латинской версии под названием "Асклепий" (может быть, составлен в IV в.н.э.). Именно эта группа записей и называется "*Corpus*

Hermeticum" (Свод записей, автором которых является Гермес).

Поздняя античность приняла все эти записи за подлинные. Христианские Отцы, которые в них нашли намек на библейские доктрины (как будет показано) были в высшей степени поражены, и, как следствие, убеждены, что они восходят к эпохе библейских патриархов и что они были творением какого-то языческого пророка. Так думал, например, Лактанций, и так думал отчасти Св. Августин. Фичино разделил это убеждение и перевел "*Corpus Hermeticum*", который

скоро стал основным текстом мыслителей периода Гуманизма-Возрождения. В конце XV века (1488), в Сиенском соборе Гермеса торжественно изобразили на мозаичном полу с надписью: *"Hermes Mercurius Trismegistus Contemporaneus Moysi"* (Гермес Меркурий Триждывеличайший Современный Моисею).

Синкретизм греко-языческих доктрин, неоплатонизма, христианства, впитанный Ренессансом, основывается в большей степени на этой колоссальной двусмысленности.

Многие аспекты теорий Ренессанса, поражающие своим языческим звучанием и странной гибридностью, являются сейчас в другом, ясном свете.

Но для понимания этого аспекта, чтобы установить "различия" между Ренессансом, Средневековьем и современностью, важно осветить основные идеи "*Corpus Hermeticum*"

.

Бог выступает в функции бестелесного, трансцендентного, бесконечного; он также Монада и

Единое, "начало и корень всех вещей"; наконец, он проявляется в образе света. Теология отрицательная и положительная пересекаются: с одной стороны, Бог предстает как вершина всего, как совершенно иное всему тому, что существует, он предстает "без формы и без фигуры", и, поэтому, просто как "лишенный сущности", и поэтому невыразимый. С другой стороны признается, что Бог является Благом и Отцом всех вещей, и, поэтому, причиной всего и, как таковой, он представлен положительно. В одном из трактатов говорится, например, что Бог есть и

то, что невидимо, и то, что более всего видимо.

Иерархия промежуточных ступеней между миром и Богом описана следующим образом.

1) На вершине высший Бог, который является высшим Светом, высшим Разумом, способный творить самостоятельно.

2) Затем следует Логос, который является "первородным сыном" высшего Бога.

3) Высший Бог порождает также Разумного Демиурга, который хотя и рожден вторым, но явно "одной субстанции" с Логосом.

4) Далее следует Антропос, то есть человек бестелесный, сотворенный высшим Богом по "образу Бога".

5) Наконец, следует Интеллект, который дается человеку земному (и который следует отличать от души как более высокое в ней), и являющийся божественное в человеке (и, более того, в некотором смысле, является как бы Богом в человеке);

это играет существенную роль в этическом, мистическом и в сотериологическом планах герметизма.

Бог высший, кроме того, есть развертывание "бесконечной потенции", он есть также "архетипическая форма" и "начало начал, которое не имеет конца".

Логос и Разумный демиург творят космос. Они воздействуют различными способами на темноту или мрак, который дуалистически изначален и в качестве второго

начала противостоит Богу-свету, и строят упорядоченный мир.

Рождаются семь небесных сфер, приведенных в движение.

Движением этих сфер производятся живые существа, лишённые разума (которые в первый момент рождаются все двуполыми).

Более сложным является сотворение земного человека. Антропос или Человек бестелесный, рожденный третий сын высшего Бога, хочет подражать Разумному демиургу и творить нечто. Получив согласие Отца, Антропос пересекает семь небесных тонких сфер и Луну,

принимая потенцию каждой из них, и потом показывается в сфере луны и видит природу подлунного мира.

Вскоре Антропос влюбляется в эту природу, и, в свою очередь, природа влюбляется в человека. Точнее, Человек влюбляется в собственный образ, отраженный в воде, и охваченный страстным желанием соединиться с ним, падает. Так рождается земной человек, с двойной природой, духовной и телесной.

По правде говоря, автор герметического "Пимандра" значительно усложняет антропологию. В самом деле,

соединением человека бестелесного с телесной природой не рождается непосредственно человек вообще, но рождаются семь людей (семь по числу планетных сфер), каждый временно мужской и женской природы. Все остается в этом состоянии до тех пор пока, по желанию высшего Бога, люди (и животные, уже рожденные под действием движения планет) не разделяются на два пола и все получают библейский наказ расти и размножаться:

"Возрастайте, увеличиваясь и размножаясь все Вы, что были

созданы и произведены, и кто из имеющих разум познал самого себя, тот бессмертен, тот узнал, что причина смерти есть любовь (*eros*) и постиг все существующее".

В герметическом послании, в котором описывается падение человека, решается и проблема спасения, а ее части представляют метафизико-теологию, космологию и антропологию и сотерологию.

Таким образом, земной человек — это падший Антропос (Человек бестелесный), он продукт

соединения с материальной природой, следовательно, его спасение состоит в освобождении от пут материи. Средства освобождения указаны в герметической теории познания. Человек должен прежде всего познать самого себя, убедиться, что природа его основана на разуме. И поскольку Разум является частью Бога, (= Бог в нас), познавать самого себя значит познать Бога. Все люди обладают разумом, но только в потенциальном состоянии; и от человека зависит, осуществит он себя или потеряет.

Если разум оставляет человека, то это единственная причина его безблагодатной жизни человека, и вина за это падает на него самого: "Часто разум улетает, и в этот момент душа больше не способна ни видеть, ни слышать, и становится похожей на неразумное существо: такова сила разума! С другой стороны, разум не может выдержать мутной души и оставляет ее телу, которое несет ее вниз. Такая душа, сын мой, не имеет разума; поэтому такое существо не должно называть человеком".

Напротив, человек, делающий правильный выбор, будет достойным такого божественного дара. Человек не должен ждать физической смерти, для того, чтобы достигнуть своей цели, то есть стать блаженным. Действительно он может возродиться, освободиться от отрицательных сил и удручающего мрака, посредством божественной потенции, присущей Благу, окончательно отделившись от тела, очистив таким образом свой разум; он восторженно воссоединяется с разумом Божественным в благодати Творца.

В этом старом образе, как и в древнейших книгах Библии человека Ренессанса не могли не поразить намеки на "сына Божия", "Слово Божье", о котором говорится в "Евангелии от Иоанна". XIII трактат "Корпуса Герметикум" содержит просто вариант "Нагорной проповеди" и это подтверждает, что возрождением и спасением человек обязан "сыну Божьему", определенному как "человек по воле Божьей". Фичино находит великое множество текстов Моисея в "*Corpus Hermeticum*", поскольку там также предвидится инкарнация Логоса,

Глагола, и там же говорится, что "Слово" Творца есть "Сын Божий".

Это изумление перед языческим пророком (таким же древним как и Моисей), который говорит о "сыне Божиим ", заставляло принять, по крайней мере частично, также астрологические установки и гностическую доктрину. И не только. Но, так как в "Асклепии" явственно говорится о практике симпатической магии (*magia sympathiica*), Фичино и другие нашли в Гермесе Трисмегисте разновидность оправдания и узаконения собственной магии, понятой в новом смысле. Сложный

синкретизм платонизма,
христианства и магии, который
является признаком Ренессанса,
находит, таким образом, в Гермесе
Трисмегисте "*priscus theologus*"
(древнем теологе), образец
разновидности античной
литературы, которая во всяком
случае, содержит ряд чрезвычайно
привлекательных стимулов. Поэтому,
без "*Corpus Hermeticum*"
невозможно понять мысль эпохи
Возрождения.

Yates не без основания заключает:
"Мозаики, изображающие Гермеса
Трисмегиста и Сивиллу,

устанавливались в Сиенском соборе в течение 80 лет XV века.

Изображение Гермеса Трисмегиста в христианском здании находилось недалеко от входа, обращая на себя внимание, и таким образом, указывая на первостепенное духовное положение. Он не был изолированным местным феноменом и стал символом итальянского Возрождения."

4.3. "Зороастризм" эпохи Ренессанса

Документ, во многом аналогичный герметическим записям, это так называемые "Халдейские оракулы". Это сочинение, написанное гекзаметром, дошло до нас в многочисленных фрагментах. Действительно, как в первом, так и во втором случаях мы снова находим то же смешение философем (выведенных из медиоплатонизма и неопифагореизма) с акцентами на схемах триадичности и тринитарности, с мифическими и фантастическими представлениями, аналогичными по типу рассмотренным выше, вдохновленными восточной

религиозностью, с характерной для последнего этапа язычества претензией сообщить "явленное в откровении послание". В противоположность "*Corpus Hermeticum*", в "Оракулах" элемент магический доминирует над спекулятивным. Они служили практико-религиозным целям.

Откуда появились эти работы? Древние источники полагают, что их автором был Юлиан, прозванный Теургом; сына Юлиана называли Халдеем, он жил в эпоху Марка Аврелия, то есть во II веке. Уже в III веке эти оракулы упоминаются как

христианскими писателями, так и языческими философами.

Как признают почти все ученые, их содержание выражает мышление и духовный климат, типичный для эпохи Антониев, весьма вероятно, что автором их был действительно Юлиан Теург; теперь это с известной мерой предосторожности допускают многие ученые.

В большей степени, чем в герметизме, в "Халдейских оракулах" заметно влияние вавилонских мудрецов. Действительно,

халдейское идолопоклонство (с религиозным культом солнца и огня) играет здесь основную роль.

Юлиан, который, как сказано, может считаться вероятным автором "Халдейских оракулов", был первым, кто был назван (или кто заставил называть себя) "теургом". "Теург" существенно отличается от "теолога". Последний ограничивается тем, что говорит о боге, первый, напротив, вызывает богов и воздействует на них.

Но что точно означает "теургия"? Это "знание" и "искусство" магии, используемое для мистикорелигиозных целей. Эти мистикорелигиозные цели составляют заметную характеристику, которая отличает теургию от магии вообще.

Современные ученые уточнили что, если вульгарная магия использует имена и формулы религиозного происхождения для мирских целей, то теургия использует эти же вещи для целей религиозных. И эти цели, как мы знаем, состоят в освобождении души от связывающих ее тела и рока, препятствующих

соединению ее с божественным.

Это установлено сегодня. Но во времена Возрождения не рассуждали таким образом. К серьезной ошибке подтолкнуло мнение авторитетного ученого византийца Георгия Гемиста, родившегося в Константинополе в 1355 г., который потом стал назваться Плетоном. Он считал Зороастра автором "Халдейских оракулов" (что было подсказано ему его учителем). Прибыв в Италию по случаю Церковного собора во Флоренции, он прочитал цикл лекций о Платоне и об "Оракулах",

выдав за их автора Зороастра, чем возбудил немалый интерес к себе.

Зороастр, таким образом, считался пророком ("*priscus theologus*"), и иногда был представлен просто как предшественник Гермеса, или как первый по хронологии и достоинству с ним. В действительности Зороастр (=Заратустра) был одним из иранских религиозных реформаторов VII/VI в. до н.э., и к "Халдейским оракулам" никакого отношения иметь не мог. Это недоразумение, в дальнейшем, породило особую ментальность магического, свойственную эпохе Ренессанса.

4.4. Орфей Ренессанса

Орфей был мифическим поэтом. С ним связана религиозная мистерия, о которой мы уже говорили в предыдущем томе. Уже в VI веке н.э. об этом поэте-пророке было сказано "Орфей — известное имя".

По сравнению с "Герметическим корпусом" и "Халдейскими оракулами" орфизм представляет гораздо более древнюю традицию, которая повлияла на Пифагора и

Платона, по большей части в том, что касается доктрины метемпсихоза.

Но множество документов, которые дошли до нас как "орфические", суть поздние фальсификации, появившиеся в период эллинизма и в период империи. Ренессансу были известны орфические гимны. Эти гимны, в новых изданиях, в количестве 87-и, представлены во вступлении. Они посвящены различным божествам, и следуют согласно точному концептуальному порядку. Рядом с доктринами, восходящими к оригинальному Орфизму, гимны содержат доктрины

стоиков и доктрины, полученные из философско-богословской среды александрийцев, и поэтому естественно они — позднего происхождения. Но в эпоху Возрождения они считались подлинными. Фичино пел эти гимны, призывая звезды к благотворному влиянию.

В генеалогии пророков Орфей, согласно Фичино, был преемником Гермеса Трисмегиста. И Пифагора, и Платона связывают с Орфеем. Гермес и Орфей — атланты ренессансного платонизма, во всем

отличного от платонизма
средневекового.

Ясно, что, если не учитывать все
привлеченные здесь факторы, то мы
утратим всякую возможность понять
метафизику и магическую теологию
флорентийской Академии и большой
части мыслителей XV и XVI веков.

Ко всему этому следует добавить
огромный авторитет системы
Псевдо-Дионисия Ареопагита, уже
оцененного в Средневековье, но
теперь перечитанного с точки зрения
иных интересов (в записи Фичино,

сделавшего латинские переводы Дионисия). Гуманисты верили в легенду обращения Дионисия апостолом Павлом в афинском Ареопаге.

В свете того, что было здесь сказано, можем начать рассмотрение различных тенденций и течений в философии эпохи Гуманизма и Ренессанса.

Глава девятая

Идеи и тенденции

гуманистико- возрожденческой мысли

1. ДИСКУССИИ ПО ПРОБЛЕМАМ МОРАЛИ И НЕОЭПИКУРЕЙСТВО

1.1. Начала гуманизма

1.1.1. *Франческо Петрарка*

Франческо Петрарка (1304—1374), как было сказано выше, единодушно считается первым гуманистом. Уже в первые десятилетия XV века это

было для всех очевидно, и Леонардо Бруни писал: "Франческо Петрарка был первым, на кого снизошла благодать, и он признал и осознал и вывел на свет изящество древнего стиля, утраченного и забытого".

Каким образом пришел к гуманизму Петрарка? Он подверг внимательному анализу "испорченность" и "безбожие" своего времени и попытался определить их причины, чтобы исправить. Причин, как он полагал, связанных между собой, было две: 1) воинствующий "натурализм", привнесенный арабской мыслью, и особенно

Аверроэсом, и 2) господство диалектики и логики, связанных с рационалистическим мышлением. Против этих заблуждений он указал противоядие: 1) чтобы не распыляться в поверхностном знакомстве с природой, необходимо возвратиться к себе и к собственной душе, 2) чтобы не распыляться в пустых диалектических упражнениях, нужно вновь открыть обаяние Цицероновских гуманитарных наук (*litterae humanae*) .

Безукоризненно очерченная программа и собственный метод

"философствования" Петрарки заключаются в следующем: истинная мудрость есть знание пути (метода) достижения этой мудрости, которая заключается в искусстве быть свободным.

Вот несколько красноречивых примеров. В произведении "О собственном незнании и о многом другом", направленном против натурализма последователей Аверроэса, Петрарка пишет: "Он (Аверроэс) знает многое, знает зверей, птиц и рыб, знает, сколько волос в гриве льва, и сколько перьев в хвосте ястреба (следует долгий

живописный список курьезов того же рода). Приведенные вещи по большей части или фальшивы (невозможно проведение опытов), или неизвестны: они слишком легковерно принимаются, и, поскольку недоступны опыту, берутся на веру; но даже будучи истинными они не служат жизни. Я спрашиваю себя, что пользы знать природу зверей, птиц, рыб и змей, и либо игнорировать, либо не заботиться о знании природы человека, поскольку "*siam nati, donde veniamo, dove andiamo*" (кто мы, откуда и куда идем).

Известный фрагмент содержится в послании, где рассказывается о восхождении на гору Вентоза. После долгого пути, достигнув вершины горы, Петрарка стал исповедоваться божественному Августину, и первыми словами его были: "И если люди идут в горы, к волнующимся морям, к широким рекам, к необъятному океану и обращают свой взор к звездам, не пренебрегают ли они тем самым собою?". И вот его комментарий: "Изумленный, я исповедался названному моему брату, который пожелал выслушать, что мне не причиняют беспокойство преграда из книг и восхищение

земными вещами, поскольку у языческих философов я научился тому, что ничто не достойно восхищения, за исключением только души, против которой все кажется незначительным".

Что касается второго пункта из вышеуказанных, Петрарка настаивает на том факте, что "диалектическая" дверь ведет к безбожию, а не к знанию. Смысл жизни открывается не тому, кто нагромождает силлогизмы, но тому, кто овладел искусством быть свободным. Диалектика, с умом примененная,

есть не цель, но инструмент
духовного образования.

И древнее определение философии,
данное Платоном в диалоге "Федон"
вновь совпадает с христианским в
"Инвективе против врачей": "Глубоко
задумывающийся над смертью,
преисполненный терпимости к ней,
готов к тому, чтобы в презрении к
ней и выдержке, поступать, как
необходимо, и это дает возможность
придавать кратким мгновениям
жизни внутренний смысл, наполнять
их счастьем и славой: вот истинная
философия, о которой некоторые
говорили, что она не может не быть

ничем иным, кроме как мыслью о смерти. Это объясняет, что философия, хотя она и найдена язычниками, все же по сути своей может быть христианской...".

В отношении противопоставления Аристотеля Платону, сам Аристотель вызывает к себе уважение Петрарки, но последователями Авиценны он был использован в духе "натурализма" и "диалектического мышления", Платон (тот Платон, которого он мог читать, не зная греческого) становится символом гуманистической мысли, "принципом любой философии". В

написанном им трактате "О собственном невежестве" читаем: "И кто, спросят, дал это первенство Платону? Не я, отвечаю, но правда, как говорят, что если он не достиг истины, то был близок к ней более, чем другие, и это признают и Цицерон, Вергилий, и те, кто не сознаваясь в том, следовали за ним, и Плиний, и Плотин, и Апулей, и Макробий, и Порфирий, и Иосиф Флавий, и Амвросий, Августин, Иероним, и многие другие, что легко может быть доказано, если бы это не было и без того всем известно. И кто станет отрицать такое первенство,

исключая разве что шумную толпу глупых схоластов?"

И, в заключение, приводим его рассуждение, показывающее на какую высоту Петрарка поднял достоинство слова, которое для гуманиста станет наиболее важным: "Хорош Сократ, который увидев красивого подростка в молчании, сказал: "Говори, чтобы я тебя видел". Через слово человеческое лицо становится прекрасным".

1.1.2. Колюччо Салютами

По пути, открытому Петраркой, следовал с успехом Колюччо Салютати, родившийся в 1331. Он был секретарем Флорентийской Республики с 1374 по 1406 гг. Он интересен для нас более всего по следующим причинам: а) он продолжил полемику с медициной и естественными науками и настаивал на превосходстве свободных искусств; б) он поддержал против современного ему диалектического рационализма такое представление о философии, согласно которому она выступает как послание к жизни (подобное можно найти у язычника Сократа, и у Христа, и у святого

Франциска), и поместил в центр внимания акт воли как упражнение в свободе; в) он затратил много сил на то, чтобы утвердить первенство активной жизни над созерцательной; г) ему принадлежит заслуга в учреждении первой кафедры греческого языка во Флоренции под руководством скрывавшегося в Италии ученого византийца Эмануила Хрисолора.

"Письмо" и трактат "О благородстве законов и медицины", превосходно иллюстрируют концепцию о примате активной жизни над созерцательной, к которой возвратится мысль

Кватроченто, и в которой находим одну из примет Гуманизма: "Не верь, о Пилигрим, что избегая толпы, становясь отшельником, скрываясь в изоляции, уходя в скит, — ты тем самым находишь путь к совершенству. То, что придает твоей работе степень совершенства, находится в тебе; в тебе — способность не принимать те внешние вещи, которые не затрагивают тебя, но они не могут не затронуть тебя, если только твой ум и твоя душа сосредоточенно останавливаются и обращаются к этим внешним вещам. Если душа твоя не допустит их в себя, то

посреди рынка, в суде, на форуме, в
местах самых оживленных в городе,
ты будешь как в скиту. Если
напротив, в память о далеких вещах
или в качестве соблазнов ты их к
себе приблизил, то что толку в том,
что ум наш понимает их как
внешнее, к чему нам уединение?
Поскольку собственная наша душа
думает всегда о чем-нибудь таком,
что постигается чувствами или что
закладывается в памяти или что
побуждается разумом или
страстными желаниями. И что? Кто
был дороже Господу: затворник и
отшельник Павел или деятельный
Авраам? Яков с двенадцатью

сыновьями, со множеством стад своих, с двумя женами, с таким богатством и, не думал ли ты, что он был дороже Господу чем два Макария, Теофила, и Иллариона? Верь мне о Пилигрим, что только те, кто печется о вещах мира, только те понимают нечто в созерцании; таким образом есть много званых, но мало избранных. "

"Я, по правде сказать, смело утверждаю и искренне признаюсь в том, что оставляю с удовольствием и без зависти и возражений, тех, кто воспаряет в сферы чистого умозрения, и всех других, восходящих

к высоким истинам, только бы мне оставили понятие о человеческих вещах; Ты пребываешь в созерцании, чтобы я, напротив, мог обогащаться. Медитируй в свое удовольствие. Я же, напротив, всегда буду погружен в действие, направленное к высшей цели, чтобы всякое мое деяние было полезным и мне, и семейству, и что более важно — чтобы оно послужило для пользы моим друзьям и родине, а тогда оно может послужить примером и человеческому обществу".

1.2. Этико-политические дебаты гуманистов Кватроченто: Л.

Бруни, П. Браччолини, Л.Б. Альберти

1.2.1. Леонардо Бруни

Учеником, другом и продолжателем творчества Салютати был Леонардо Бруни (1370/74—1444), прежде служивший при римской курии и затем канцлером во Флоренции. Ценные наставления в знании греческого, полученном от Хрисолора, теперь приносят в лице Бруни зрелые плоды. Он перевел Платона, (диалоги "Федон", "Горгий", "Федр", "Апологию",

"Критон", "Письма" и частично "Пир"), Аристотеля ("Никомахову этику", "Политику"), а также Плутарха и Ксенофонта, Демосфена и Эсхина. Философский интерес представляют его "Диалоги" (посвященные Пьеру Паоло Верджерио), "Введение к моральному совершенству", а также "Письма".

Слава Бруни связана больше всего с переводами "Политики" и "Никомаховой этики" Аристотеля, которые способствовали новому подходу к этим текстам, как бы обеспечив им приток сил.

Спиритуалистическому и
задушевному гуманизму Петрарки
Бруни противопоставляет
граждански и политически более
действенный гуманизм. Классики
были для него действительно
учителями "гражданских"
добродетелей. Парадигматической
для Бруни была аристотелевская
концепция человека, понятого как
"животное политическое". Человек
осуществляется полностью и по-
настоящему только в общественном
и гражданском планах, на что
Аристотель указывал в "Политике".

Этика Аристотеля была подвергнута переоценке. Бруни убежден, что значение "созерцания" было слишком преувеличено и по большей части деформировано. Важен не созерцаемый объект, а человек думающий и действующий. "Высшее благо", о котором говорится в "Никомаховой этике", это то, что не просто хорошо как абстракция или, во всяком случае, как трансцендентное по отношению к человеку, но хорошо именно для человека, это благо, является конкретной реализацией добродетели, и как таковым, счастьем. Как Аристотель, Бруни

реабилитирует удовольствие, понятое прежде всего как следствие деятельности, которую человек разворачивает, согласно своей природе.

Как и Аристотель, Бруни говорит, что истинным параметром моральных суждений является добродетельный человек (а не абстрактное правило). Его стиль с типично аристотелевскими концептами играет утонченными, поистине гуманистическими, оттенками: "Если человек не добродетелен, он не может быть благоразумным, благоразумие (мудрость)

действительно является точной оценкой его возможностей; злодею сами вещи не хотят являться в истинном своем свете, проявляясь в качестве вкусов искаженных.

Преступники и злодеи могут точно постичь математические и физические законы, но они совершенно слепы для мудрых дел, теряя свет истины... Честному человеку, таким образом, прямо и свободно открывается дорога к счастью. Он никогда не обманывается, не ошибается. Хотите быть счастливыми — нет ничего надежнее честности и добрых дел".

В этом пункте, заключает Бруни, философия языческая и христианская находятся в безукоризненной гармонии; "и та, и другая поддерживают справедливость, умеренность, силу, свободу и другие добродетели и не поддерживают качества, им противоположные".

1.2.2. Поджо Браччолини

Много общего с Салютати, можно найти также у Поджо Браччолини (1380—1459). Он был секретарем в

Риме при курии и впоследствии секретарем во Флоренции. Он открыл много античных рукописей (см. выше, стр. 5). В его работах, которые вызвали дискуссии в среде гуманистов, которые теперь стали каноническими, в частности, прослеживаются следующие темы: а) активная жизнь против созерцательной, уединенной; б) назначение "литературы" в формировании человека и гражданина; в) слава и благородство как плоды индивидуальной добродетели; г) фортуна и превратности человеческой жизни людей, над которыми добродетель

может брать верх; д) переоценка богатства, полагаемого как основа государства и как то, что позволяет создавать в городе соборы, монументы, искусства, украшения и другие прекрасные вещи.

По поводу последнего, Э.Гарэн писал, что мы оказываемся перед "эмбрионом современной теории денег и капитала... ". Таким образом, речь идет о замечательном предвосхищении.

Можно заключить одним поучением Браччолини о добродетели, которое,

с интересными вариациями, поддерживает представление о добродетели как о ненуждающейся ни в чем и имеющей единственный источник — истинное благородство. "И эта доктрина, — пишет он, — и есть самая истинная, приносящая много полезного нашей жизни. Поскольку если убедимся, что люди становятся благородными в почестях и в благе, и что истинное благородство завоевывается в собственной деятельности, а не тем, что доставлено чужой способностью и работой, — получим тем самым представление о том, что в добродетели нет побежденных;

обходитесь без похвалы,
удовлетворитесь чужой славой, но
соберитесь все же овладеть званием
благородного". Здесь содержится
одна из ключевых мыслей
Гуманизма: истинное благородство
завоеывается в действии, эта мысль
повторяет позицию римской Стой, не
менее важную для новой эпохи: всяк
кует свою судьбу сам.

1.2.3. Леон Баттиста Альберти

Гуманистом с разносторонними
интересами был Леон Баттиста
Альберти (1404—1472), который

занимался помимо прочего философией, математикой и архитектурой. Наиболее известными являются его работы "Об архитектуре", "О живописи", "О семье", "О ведении домашнего хозяйства".

Вот тематика некоторых направлений, которыми занимался Альберти:

а) В первую очередь отметим критику теологико-метафизических исследований, объявленных пустыми, и противопоставление им

теории морали. Согласно Альберти стремление обнаруживать высшие причины вещей — дело пустое, потому что людям это не дано, и они могут знать только то, что стоит перед глазами, то есть, что подвластно опыту.

б) Его интересует *homo faber*, т.е. человек деятельной и производительной жизни, то есть активности, ориентированной не только на возможности отдельного человека, но на возможности других людей и Города. Поэтому он осуждает мнение Эпикура о высшем счастье Бога

— ничегонеделании. Самый тяжкий порок — быть никчемным.

Созерцание без действия не имеет смысла. Он восхваляет стоиков, которые говорили "человек природой устроен так, чтобы быть и умозрительными производящим" и "любая вещь рождается для того, чтобы служить человеку, а человек — для того, чтобы сохранить компанию и дружбу людей". Он восхищен словами Платона: "Люди рождаются, чтобы быть людьми".

в) В искусстве Альберти отметил большую важность

концепции "порядка" и "пропорции" между частями: искусство воспроизводит и вновь создает такой порядок между частями, который существует в действительных вещах.

г) Альберти приписывают даже урбанистическую философию градостроения по образцу античной. Л.Малуза пишет: "Архитектура, среди искусств, [...] для Альберти является искусством самым высоким и самым близким к работе самой природы. Человеку свойственно строить, сколь возвышает его обращение к порядку в городе, который проясняет добродетели и

затребован природой. Сотворение города как человеческого и природного целого занимает весомую часть трактата "*De re aedificatoria*" ("О строительном искусстве"), который можно рассматривать как оригинальную урбанистическую философию: роль сооружения и города состоит для Альберти в том, что они служат для установления нравственного порядка и счастья".

д) Но среди тем, обсуждаемых Альберти, самая характерная тема

— "добродетель" и "судьба". Для него "добродетель" не столько христианская *virtus*, сколько греческая *arete*, то есть такая особая деятельность человека, которая способствует совершенствованию и гарантирует главенство его среди вещей. В частности, вопреки некоторым пессимистическим поучениям, Альберти твердо убежден в том, что добродетель, когда она осуществляется реалистически, побеждает судьбу.

Два его рассуждения о смысле человеческой деятельности и о

превосходстве добродетели над судьбой стали особенно известными: "Поэтому я верю, что человек рождается не для того, чтобы умереть и сгнить, но для того, чтобы производить. Человек родился не для того, чтобы изнывать в безделии, но для того, чтобы упражняться в вещах великих и славных, которым он может радоваться и посредством которых может прославлять богов, а также для того, чтобы использовать совершенства добродетели, и таким образом добывать счастье". "Так не признается ли большинство из нас в том, что судьба наша есть то,

что мы с быстротой и старанием
выносим в качестве решения,
которое мы утверждаем или
поддерживаем? Легко побеждает тот,
кто не желает быть побежденным.
Терпит иго судьбы только тот, кто
привык подчиняться" .

Это ничто иное, как два прекрасных
эпиграфа для всего гуманистического
движения.

1.2.4. Другие гуманисты ***Кватроченто***

Напомним некоторые имена видных гуманистов этого века. Джанноццо Манетти (1396—1459) перевел Аристотеля и Псалмы, но больше всего известен своим трудом "О достоинстве и превосходстве человека", которым открыл дискуссию "о достоинстве человека".

Маттео Пальмиери (1406—1475) соединял жизнь созерцательную и жизнь активную, подчеркивая важность плодотворности человеческой деятельности, обнаруживая платонические симпатии.

Последним упомянем Гермолая Варвара (1453—1493) — переводчика Аристотеля (сделал перевод "Риторики"), возвратившего древний дух текстам Стагирита, очистив его от накипи средневековья. Стало самым известным следующее его утверждение: "Признаю только двух Господ: Христа и литературу". Это обожествление слова имело курьезный характер: он предлагал прямо таки celibat для ученых и освобождение их от гражданских обязанностей, чтобы они смогли посвятить себя полностью служению науке.

1.3. Неопикуреизм Лоренцо Балла

Одной из самых богатых и значительных фигур XV века был, конечно, Лоренцо Балла (1407—1457). Философская позиция, которая более всего выражена в работе "Об истинном и ложном благе", отмечена критикой эксцессов аскетизма стоиков и монахов, в противовес которым он толкует "наслаждения" в самом общем смысле, а не только как плотское наслаждение. Таким образом, Балла проводит интересную попытку

возобновить эпикуреизм на христианской основе.

Основные рассуждения Балла следующие: все, что создала природа "не может быть не свято и не достойно похвалы", и наслаждение также свято и похвально; но, поскольку человек состоит из тела и души, наслаждение проявляется по-разному. Это, конечно же, чувственное наслаждение, самое низкое, а потом следуют удовольствия духа, права, искусств и культуры, и, выше всего, христианская любовь к Богу.

Валла, называя "наслаждением" то счастье, которое испытывает душа в раю, и пишет: " Это блаженство кто усомнится назвать иначе как наслаждением?". И далее уточняет: "Нужно отметить, что хотя я говорил, что наслаждение или удовольствие есть всегда благо, но стремлюсь я все же не к наслаждению, а к Богу. Наслаждение есть любовь, и Бог дает это наслаждение. Получая, — любят, полученное любимо; любить это то же самое что удовольствие, или наслаждение, или блаженство, или счастье или милосердие, которые есть конечная цель и в этом свете к ней нам представляются другие

предметы. Лучше говорить, что любовь Бога есть не конечная цель, но действующая причина [...]".

Смысл доктрины удовольствия Валлы был интерпретирован Э.Гарэном: "Провозглашенное здоровым духом наслаждение (*voluptas*) выступает защитой божественной природы, демонстрацией чудесного порядка и благого преду смотра Бога. В доктрине чрезмерно откровенна антиманихейская позиция, в некоторых случаях Валла склоняется к пантеизму, сердцевиной которого является наслаждение и

человеческое и божественное блажество (*hominutnque divumque Voluptas*). Ничто не лишено своей ценности: ни христианский опыт искупления, ни душа, ни плоть".

Но нужно добавить, что конечная цель этого преувеличенного *voluptas* — выход за рамки учения Эпикура, о чем Валла прямо говорит: "Я опроверг доктрины как эпикурейцев, так и стоиков, чтобы показать их сходство, а также то, что лишь в нашей религии высшее желаемое благо доступно не на земле, но на небесах".

Если помнить это, то нас не удивят слова Валлы из другой замечательной работы "О свободе воли". В противоположность умозаключениям разума и знанию божественного в аристотелевском понимании, Валла исходит из живой веры, как понимал ее св.Павел, противопоставляя рассудочной добродетели теологическую, и пишет: "Так избавимся от честолюбивого стремления к познанию высшего, и приблизимся к нему в смирении. Ничто не поможет христианину более, чем смирение, узнать великолепие и щедрость Бога,

ведь сказано: " Бог сопротивляется надменным, но благоволит кротким".

Только с этой точки зрения и можно понять "Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина", где Валла на базе строгого филологического анализа обосновывает подфальшивость того документа, на основании которого Церковь узаконивала свою светскую власть, ставшую источником коррупции. Правильная интерпретация "слова" возвращает к истине и охраняет ее. В конце этого достойного восхищения труда Валла пишет: "Но я не желаю в

моем обращении подстрекать государей и народы к насилию, которое вынудит Папу уйти. Раз услышав правду, он вернется из чужих владений в собственный дом, родной порт, устав от шторма, бури и потрясений, и ничего не желаю более, чем того, чтобы однажды Паш осознал себя викарием Христа, а не кесарем".

Филологические исследования Валла продолжил в работе "Сравнения и комментарии к Новому Завету, полученные из различных) списков на греческом и латинском языке". Он намеревался вернуть] тексту Нового

Завета первоначальную чистоту и ясность. Ученые отметили, что с помощью этой деликатной операции Валла собирался противопоставить философскому методу средневековья *quaestiones* — филологический метод чтения священных текстов, чтобы очистить их от накипи, отложившейся на них в течение долгого времени.

Валла видел перспективы этого метода. Суть его выражается латинским термином "таинство" ("*sacramentum*"). Язык для Валлы (как разъясняет Гарэн) является воплощенным духом, слово —

воплощенной мыслью. Необходимо уважение к слову, понимание сакральности языка, возвращение к его изначальности. Стараниями Валлы гуманизм поднимается на новую ступень и занимает устойчивое положение.

2. ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

2.1. Краткие сведения о платоновской традиции и византийских ученых XV века

Эпоха Гуманизма и Ренессанса отмечена всеобщим обращением к платонизму, создающему определенный духовный климат.

Это вовсе не означает возрождения платоновской мысли, выраженной в форме диалога. Средневековые мало интересовались диалогами (за исключением "Менона", "Федона" и "Тимея"). Напротив, в эпоху Кватроченто все диалоги были переведены Леонардо Бруни на латинский язык и получили большое признание. Многие гуманисты были способны читать и понимать

греческие подлинники. Тем не менее, вновь открытые платоновские тексты продолжали читать в свете поздней платонической традиции, то есть в передаче канонического неоплатонизма.

Нынешнему читателю, владеющему изоощренной экзегетической техникой, это может показаться парадоксальным. В действительности, только в начале девятнадцатого века начали различать доктрины собственно платоновские и неоплатонические.

Античность, в общем, была эпохой, когда основателю школы приписывались все философские открытия, в том числе и более поздние, им вдохновленные. Это отчасти объясняет причины, по которым Платон не оставил систематических записей, а основные принципы доктрины передал в лекциях и никого из учеников не уполномочивал составлять общий свод своего учения. Академия, им основанная, как было показано в предшествующем томе, имела долгую судьбу, и претерпела большие изменения (см. т. 1). В эпоху

эллинизма направление к скептицизму, сменилось эклектикой с элементами стоицизма. В эпоху империи преобладало стремление создать систематическую метафизику, начало чему положили медиоплатоники (см. т. 1) и затем Плотин и поздние неоплатоники (см. т. 1, стр. 255 и ел.). Напомним еще, что с неоплатоников пошла традиция рассматривать и аристотелевские записи, как некие "малые мистерии", выступающие в функции введения в "большие мистерии", то есть в качестве пропедевтики, приготавливающей к пониманию работ Платона. Добавились, кроме того,

осложнения уже нами
проиллюстрированные выше,
связанные с текстами
"Герметического корпуса" и
"Халдейских оракулов", то есть с
теми магико-теургическими
течениями, которые использовали
платонические философы с
определенной окраской. Наконец,
напомним, что платонизм увеличил
собственное доктринальное наследие
за счет христианских умозрений,
трудов Псевдо-Дионисия
Ареопагита, в которых элементы
прокловского учения сочетаются с
элементами христианской теологии.

Платонизм вошел в эпоху Возрождения с многовековыми напластованиями, то есть в форме неоплатонизма и сверх того со всеми инфильтрациями магико-герметического и христианского характера.

Но есть последний пункт, который следует отметить для того, чтобы иметь полное представление. Когда философские школы в Афинах и в Александрии пришли в упадок, Византия сохранила живую эллинистическую традицию, несмотря на чрезвычайную скудость

оригиналов. Ученые византийцы передали итальянскому Ренессансу эту традицию со всеми наслоениями, о которых было сказано, и еще тем, что добавилось потом из латинского средневекового платонизма.

Ученые византийцы переселялись в Италию в три этапа: 1) В начале XIV века их приглашали для обучения, как например Эмануила Хрисолора, что создало традицию изучения греческого языка во Флоренции. 2) В 1439 имел место массовый приток по случаю заключения перемирия между Феррарой и Флоренцией, когда обсуждался союз греческой и

римской Церквей. 3) В 1453, после захвата Константинополя турками, образовалась собственно диаспора греческих ученых.

Теперь в исторической перспективе стало ясно, что прибытие ученых греков в Италию значительно продвинуло изучение классического греческого наследия.

Что касается философского содержания возрожденного неоплатонизма, следует отметить, что эти ученые не внесли в него много оригинальных элементов.

Значение имеет лишь полемика, которая разразилась относительно "превосходства" Платона над Аристотелем. Георгий Гемист Плетон (Плифон) (около 1355—1452) горячо поддерживал тезис о совершенном превосходстве Платона, предлагая почти новоязыческую форму платонизма.

Напротив, Георгий Схолариус Геннадий (1405—около 1472) стоял за Аристотеля и был поддержан (правда, на других основаниях) Георгием Трапезундским (1395—1486).

Попытка примирения сторон с большим мастерством и с помощью обширных познаний была предпринята Виссарионом (около 1400— 1472), ставшим кардиналом папы Евгения IV. Восстановление гармонии между Платоном и Аристотелем для него означало создание основы для объединения Церквей греческой и римской. Поэтому, Виссарион был назван самым греческим среди латинян и самым латинским среди греков. Известен, между прочим, его перевод "Метафизики" Аристотеля. Виссарион также (и не могло быть иначе по причинам, выше

указанным) не принял неоплатоническую интерпретацию Платона.

Но грандиозный расцвет неоплатонизма с философской точки зрения состоялся благодаря, с одной стороны, работам Николая Кузанского и, с другой, трудам Флорентийской Платоновской академии во главе с Фичино, и затем с Пико. Об этой философии мы и поговорим.

2.2. Николай Кузанский: ученое незнание в отношении к

бесконечному

2.2.1. Жизнь, работы и культурные связи Кузанского

Одной из наиболее значительных личностей пятнадцатого века, одаренной мощным спекулятивным интеллектом, был Николай Кузанский, так названный по названию селения Куза в Южной Германии, в котором он родился в 1401 г., (его собственное имя было Круфтс или, в современной орфографии, Кребс). Немецкий язык был родным его языком, а

итальянским он овладел, обучаясь в Падуе. В 1426 году он стал священником, а в 1448 кардиналом. Умер в 1464 году.

Среди его работ напомним: "Об ученом незнании" (1438—1440), "О предположениях" (написано между 1440 и 1445), "Об искании Бога" (1445), "О Богосыновстве" (1445), "Апология ученого незнания" (1449), "Простец" (1450), "Начало" (1450), "О видении Бога" (1453), "Оберилле" (1458), "О возможности-бытии" (1460), "Об игре в шар" (1463), "Об охоте за мудростью" (1463),

"Компендий" (1463), "О вершине созерцания" (1464).

Кузанский лишь отчасти принадлежит эпохе Возрождения. Он сформировался как ученый, прежде всего, на проблематике, связанной с окказиизмом и затем на него повлияла мистика Экхарта. Однако основание, на котором покоится его собственная мысль, это неоплатонизм, особенно в том виде, который придал ему Псевдо-Дионисий, а также Скот Эриугена (хотя и в меньшей степени).

И все же было бы ошибочно думать о Кузанском как о философе, обращенном к прошлому: действительно, он не был в когорте гуманистов, но он и не схоласт. Он не следует риторическому методу древних, но также не следует и методу *quaestio* и *disputatio* — дискурсивному методу схоластов. Кузанский использует оригинальный метод, взятый из математики, тем не менее в нем нет собственно математической ценности, а скорее он выступает в аналого-аллюзивной функции. Тип познания, связанный с этим методом называется нашим философом "ученым незнанием", где

прилагательное существенным образом корректирует существительное.

Посмотрим конкретно, в чем состояло это "ученое незнание" Кузанца.

2.2.2. Ученое незнание

В основном, когда устанавливается истина относительно различных вещей, неопределенное сравнивается с определенным, неизвестное с известным. Поэтому, когда исследование ведется в рамках вещей

конечных, познавательное суждение вынести нетрудно, либо (если идет речь о сложных вещах) трудно, но в любом случае оно возможно. Не так обстоят дела, когда исследуется бесконечное. Как таковое, оно непредставимо в какой бы то ни было пропорции и поэтому остается для нас неизвестным. Это тот случай, когда причина нашего незнания — отсутствие пропорций, которые присущи вещам законченным. Сознание такой структурной диспропорции между умом человеческим (конечным) и бесконечностью, в которую он включен и к которой он стремится, и

исследование, в рамках такой критической установки, — это и есть ученое незнание.

Вот заключение Кузанского: "Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше или меньше, она заключается в чем-то неделимом, и, кроме как самой же истиной ничем в точности измерена быть не может, как круг, бытие которого состоит в чем-то неделимом, не может быть измерен не-кругом. Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не

постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее

все точнее без конца, и относиться к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности, он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним ". (цит. по: Николай Кузанский. Соч. Т. 1. Стр. 53.)

Основываясь на этом, Кузанский указывает верный путь для приближения к истине (самой по

себе недостижимой),
сосредотачиваясь на том
представлении, согласно которому в
бесконечности имеет место
совпадение противоположностей. На
этом пути, различные конечные вещи
могут выступать не столько как
антитеза бесконечности, но скорее
вступают с ней в некоторое
символическое отношение,
содержащее в себе аллюзию
бесконечности.

Следовательно, и в Боге, поскольку
он бесконечен, все различия, которые
в тварном мире оказываются

противопоставленными между собой, совпадают. Что это означает?

Кузанский показывает, что он имеет в виду, когда говорит о "совпадении противоположностей", на концепции "максимума". В Боге, который есть предельное "абсолютное", противоположные "максимумы" и "минимумы" являются одним и тем же. И, действительно, помыслим "количество" максимально большое и максимально малое. Отвлечемся в уме от "количества". Изъять количество, значит абстрагироваться от понятий "большое" и "малое". Что остается тогда? Остается совпадение

"максимума" и "минимума",
поскольку "максимум в высшей
степени есть минимум". Поэтому
Кузанский пишет: "Абсолютное
количество... не более максимально,
чем минимально, потому что
максимум его есть через совпадение
вместе с тем и минимум". Обобщая
этот результат, наш философ
добавляет к сказанному:

"Противоположности, притом в
разной мере, свойственны только
вещам, допускающим превышающее
и превышаемое. Абсолютному
максимуму они никак не присущи,
он выше всякого противоположения.
И поскольку абсолютный максимум

есть абсолютная актуальность всего могущего быть, причем настолько без всякого противоположения, что максимум совпадает с минимумом, то он одинаково выше и всякого утверждения и всякого отрицания. Все, что мы о нем думаем, он не больше есть, чем не есть, все, что мы о нем не думаем, он не больше не есть чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто. И он максимально то, что есть минимально. Поистине, одно и то же сказать: "Бог, как сама абсолютная максимальность, есть свет" и "Бог есть так же максимальный свет, как и

минимальный свет". Ведь не будь абсолютная максимальность бесконечной, не будь она всеобщим пределом, ничем в мире не определяемым, она не была бы и актуальностью всего возможного".

Блестящие примеры, "намекающие" на совпадение противоположностей в бесконечности предлагает геометрия. Возьмем, к примеру, круг с увеличивающимся до бесконечности радиусом. В таком случае, круг будет стремиться к совпадению с линией, и окружность станет постепенно минимально

кривой и максимально прямой, как показывает этот график:

Кроме того, в бесконечном круге любая точка будет центром, и, вместе с тем, также крайним пределом; и, аналогично, дуга, хорда, радиус, диаметр совпадут, и все совпадет со всем. То же самое и относительно треугольника. Если продолжать постепенно сторону в бесконечность, треугольник будет стремиться к прямой; и примеры можно умножать. Таким образом, в бесконечности противоположности

совпадают. Бог, поэтому, *complicatio oppositorum et eorum coincidentia* (свертывание противоположностей и их совпадение).

Все это ведет к преодолению представлений здравого смысла, которые основаны на начале непротиворечия. Кузанский пытается оправдать возможность такого преодоления, используя (восходящие к платоникам) отличия ступеней познания: а) чувственное восприятие, б) рациональное (*ratio*) и в) интеллектуальное (*intellectus*) .

а) Восприятие чувственное всегда положительно, или утвердительно,

б) рациональное, т.е. познание дискурсивное, подтверждает и отрицает, согласно принципу различения противоположностей (подтверждается одно, отрицается другое, и наоборот) и согласно принципу непротиворечия, в) интеллект, напротив, сверх любого рационального утверждения и отрицания, схватывает принцип совпадения противоположностей в интуиции, познавательном акте более высокого порядка. Кузанский

пишет: "Так непостижимым образом получается, сверх любого рационального дискурса, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не препятствует, и с которой минимум совпадает".

В этих рамках с оригинальностью и утонченностью он вновь вводит основную тематику христианского неоплатонизма.

В частности, три пункта заслуживают того, чтобы быть отмеченными особо: а) способ

отношения Бог — мир, б) значение античного принципа "все есть во всем", с) концепция человека как "микрокосма".

2.2.3. Отношение между Богом и универсумом

Происхождение вещей представляется Кузанским в функции трех ключевых концептов (уже употребленных некоторыми средневековыми платониками): 1) как "компликация", 2) "экспликация", 3) "контракция" содействия.

1) Бог содержит в себе все вещи (в качестве максимума всех максимумов) , и, поэтому, можно говорить что "складывает" (включает) все вещи. Бог есть "сложение" всех вещей, также, как, например, числовое множество — "сложение" всех чисел, ибо числа бытуют не иначе как включенные в множество. Точка — это "компликация" всех геометрических фигур, поскольку линия есть ничто иное, как усложненная точка, и так далее.

2) С помощью этих примеров можно пояснить также концепцию "экспликации". Ведь известно: поскольку Бог полагается как "компликация", следует говорить что все вещи в Боге, напротив, если Бог полагается как "экспликация", Бог во всех вещах то, что они есть: Бог в этом качестве — говорит Кузанский — есть истина в своем образе. Итак говорить, что универсум есть экспликация Бога, значит, говорить, что он является "образом" Абсолюта.

3) Концепция "контракции" дана как следствие, то есть в качестве

манифестации Бога. Бог в универсуме является "контрактом", в котором единство "договаривается" (проявляет себя) во множественности, простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времени, и так далее.

2.2.4, Значение принципа "все во всем"

Таким образом, получается, что всякое сущее есть "контракция" универсума, также, как, в свою очередь, универсум — контракция

Бога. Это означает, что всякое сущее включает весь универсум и Бога. Универсум как бы цветок цветка, ветер ветра, вода воды. "Все во всем", согласно античной максиме Анаксагора.

Вот прекрасная страница, где Кузанский выражает эту концепцию достойным образом: "Если, как ясно из первой книги, Бог во всем так, что все — в нем, а теперь выяснилось, что Бог во всем как бы через посредничество Вселенной, то, очевидно, все — во всем и каждое — в каждом. В самом деле, Вселенная как бы природным порядком, будучи

совершеннейшей полнотой, заранее всегда уже предшествует всему, так что каждое оказывается в каждом: в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения, и так каждое вбирает все вещи: не имея возможности быть актуально всем, каждое конкретизирует собой все, определяя все в себя самого. Соответственно, если все во всем, то все явно предшествует каждому. Это "все" не есть множество, ведь множество не предшествует каждому. Поэтому все предшествует каждому в природном порядке без множественности: не множество вещей актуально присутствует в

каждом, а (вселенское) все без множественности есть само это каждое. Опять-таки Вселенная существует только в конкретной определенности вещей и всякая актуально существующая вещь конкретно определяет собой вселенское все так, что оно становится актуально ею самой. В свою очередь все актуально существующее пребывает в Боге, поскольку Бог есть актуальность всех вещей. Но акт есть завершение и конечная цель потенции. Значит, если Вселенная конкретизируется в каждой актуально существующей вещи, то Бог, пребывая во Вселенной,

пребывает и в каждой вещи, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в Боге. Поэтому сказать, "каждое — в каждом", значит то же самое, что "Бог через все — во всем и все через все в Боге". Тонкий ум ясно схватывает эти глубочайшие истины: что Бог вне различий пребывает во всем, поскольку каждое в каждом, и все в Боге, поскольку все — во всем. Но поскольку Вселенная пребывает в каждом так, что каждое в ней, то она есть в каждом конкретно то самое, чем оно конкретно является, а каждое во Вселенной есть сама Вселенная, хотя Вселенная в каждом

пребывает различно и всякое во Вселенной — тоже различно.

Вот пример. Показано, что бесконечная линия есть линия, треугольник, круг и шар. Но всякая конечная линия получает свое бытие от бесконечной, которая есть все то, чем является конечная. Поэтому в конечной линии все то, чем является бесконечная линия (то есть линия, треугольник и так далее), пребывает в качестве того, чем является эта конечная. Иначе говоря, всякая фигура в конечной линии есть сама эта линия, причем ни треугольник, ни круг, ни шар, не пребывают в ней

актуально, ведь из нескольких актуальных вещей единая актуальная вещь получиться не может. Каждое пребывает в каждом не в своей актуальности, но треугольник в (конечной) линии есть эта линия, круг в линии есть та же линия, и так далее.

Вот пример для большей ясности. Линия может актуально существовать только в объемном теле, как будет показано в другом месте. Но в теле, имеющем длину, ширину и высоту, как известно свернуто заключены все фигуры. Следовательно, в этой актуально

существующей линии все фигуры, тоже достигающие актуального существования только в объемном теле, суть эта линия; в треугольнике они — треугольник и так далее. Точно так же в камне все — камень, в растительной душе — сама эта душа, в жизни — жизнь, в чувстве — чувство, в слухе — слух, в воображении — воображение, в рассудке — рассудок, в интеллекте — интеллект, в Боге — Бог " (цит. по: Николай Кузанский. Соч. Т. 1, стр. 110—111).

2.2.5. Человек как "микрокосм"

Концепция человека как "микрокосм" есть ничто иное, как следствие из этих предпосылок. Человек, в контексте мысли Кузанского, представляет собой микрокосм на двух уровнях: а) на общем онтологическом уровне, потому что он "связывает" все вещи (в этом смысле является микрокосмом любая вещь), и б) на специальном онтологическом уровне, поскольку он обладает разумом и сознанием, и с познавательной точки зрения, включает в себя образы всех вещей.

Приведем три характерных фрагмента, поскольку, в этом отношении, Кузанский находится в безукоризненном соответствии с гуманистами, которые сделали концепцию "человек как микрокосм" своим подлинно идеальным знаменем и духовным символом эпохи.

В трактате "О предположениях" читаем: "Оставаясь человечески конкретным, единство человечности явно свертывает в себе, сообразно природе своей определенности, все в мире. Сила ее единства все

охватывает, все замыкает в пределах своей области, и ничто в мире не избегает ее потенции. Догадываясь, что чувством или рассудком, или интеллектом достигается все, и замечая, что она свертывает эти силы в собственном единстве, она предполагает в себе способность человеческим образом прийти ко всему. В самом деле, человек есть Бог, только не абсолютно, раз он человек, он — человеческий Бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он — микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким

образом, своей человеческой
потенцией Бога и весь мир. Человек
может быть человеческим Богом, а в
качестве Бога он может быть
человеческим ангелом, человеческим
зверем, человеческим львом, или
медведем, или чем угодно другим:
внутри человеческой потенции есть
по-своему все.

В человечности человеческим
образом, как во Вселенной
универсальным образом, развернуто
все, раз она есть человеческий мир.
В ней же человеческим образом и
свернуто все, раз она есть
человеческий Бог. Человечность есть

человечески определенным образом
единство, оно же и бесконечность, и
если свойство единства —
развертывать из себя сущее,
поскольку единство есть бытие,
свертывающее в своей простоте все
сущее, то человек обладает силой
развертывать из себя все в круге
своей области, все производить из
потенции своего центра. Но единству
свойственно еще и ставить конечной
целью своих развертываний самого
себя, раз оно есть бесконечность".
(Там же, т. 1, стр. 259—260).

В "Игре в шар", уточняется:
"Конечно: человек есть малый мир

таким образом, что он же и часть большого. Так или иначе, целое светится во всех своих частях, раз часть есть часть целого, как есть отблеск целого человека в его руке, находящейся в пропорциональном отношении к целому, но все таки в голове, например, отблеск совершенной цельности человека более совершенен. Равным образом отблеск всего универсума есть на каждой его части, потому что все стоит в своем отношении и в своей пропорции к целому, но в той его части, которая зовется человеком, его отблеск больше, чем в какой бы то ни было другой. Поскольку совершенная

цельность универсума больше
просвечивает в человеке, человек
оказывается совершенным миром,
хоть и малым, оставаясь в то же
время частью большого.

Соответственно, что универсум
имеет универсально, то и человек
имеет — обособленно, частно и
раздельно. И, поскольку может быть
только один универсум, но много
обособленного, частного и
раздельного, то многие
обособленные и раздельные люди
несут в себе вид и образ единого
совершенного универсума и в таком
разнообразном множестве
бесчисленных малых текущих,

сменяющихся друг другом миров устойчивое единство большого универсума развертывается с наибольшим возможным совершенством" (цит. по: Николай Кузанский. Соч. т. 2, стр. 271).

В написанном им произведении "Об уме" (которое стало частью "Книги простеца"), наконец, читаем: "...Я определяю ум как образ божественного ума, простейший среди образов божественного свертывания. И потому ум есть тем самым первообраз божественного свертывания, охватывающего в своей простоте и силе все образы

свертывания. Ибо как Бог есть свертывание свертываний, так ум, являющийся образом Божиим, есть образ свертывания свертываний." (цит. по: Николай Кузанский. Соч. т. 1, стр. 397—398).

2.3. Марсилио Фичино и платоновская академия во Флоренции

2.3.1. Место Фичино в культуре Возрождения

В 1462 году Козимо Медичи Старший подарил Фичино виллу Карреджи,

чтобы на досуге и в спокойствии он мог посвятить себя изучению и переводам Платона. Эта дата знаменует собой рождение "платоновской академии", которая не была организованной школой, но, скорее, была союзом ученых и поклонников платоновской философии.

С Марсилио Фичино (1433—1499) был связан решающий поворот в истории гуманистической мысли в эпоху Возрождения. Такой поворот объясняется, отчасти, изменением политических условий, они превратили литератора-секретаря

Республики в придворного литератора, состоящего на службе у новых господ. Но деятельность литераторов-секретарей имела свои преимущества, и теперь стало необходимо предложить теоретическое обоснование тому "первенству" и тому "достоинству" человека, на котором все гуманисты первой половины Кватроченто настаивали, отделяясь декларациями. Такая работа была проделана именно Фичино на основе переосмысления платоновской традиции.

Влияние Фичино распространяется не только на мыслителей второй половины четырнадцатого века, но также и пятнадцатого.

Три вида деятельности Фичино заслуживают внимания: 1) переводы, 2) философия, 3) магия. Не будем в качестве четвертого упоминать его обязанности священника (он принял сан в 1474 году в сорокалетнем возрасте), поскольку, как увидим, "священник" и "философ" для него одно и то же. Три вида деятельности находятся

между собой в непосредственной связи и неотделимы одна от другой.

Фичино перевел большое количество текстов (о которых мы сейчас будем говорить) не для эрудиции, но потому, что это отвечало его духовным потребностям. Теория определяла выбор текстов для перевода. И деятельность переводчика прилагалась к деятельности мыслителя и мага не в качестве дополнения, но скорее по существенным причинам, на которые укажем позже.

2.3.2. Фичино в качестве переводчика

Официально его деятельность переводчика началась в 1462 году. Работы над "*Corpus Hermeticum*", о котором выше было подробно рассказано и "Гимнами Орфея", за которыми последовали в 1463 году "Комментарии к Зороастру". С 1463 и до конца 1477 Фичино переводил произведения Платона. Между 1484 и 1490 годами он перевел "Эннеады" Плотина и между 1490 и 1492 Дионисия Ареопагита. В эти годы он перевел также работы

медиоплатоников, неоплатоников и неопифагорейцев, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, а также византийца Михаила Пселла.

Как видим, это довольно полная карта платонизма.

Фичино считал записи Гермеса Трисмегиста, Орфея и Зороастра подлинными древними документами, полагая, что Платон руководствовался ими.

2.3.3. Достижения философской мысли Фичино

Как философ Фичино проявился больше в работах "О христианской религии" и "Платоническая теология о бессмертии души", известны также его комментарии к Платону и Плотину. Его система неоплатонического христианства богата интересными замечаниями, среди которых особенно выделяются: а) новая концепция философии как "откровения", б) концепция души как "*cornu mundi*" (узы, связь мира), в) переосмысление в христианском духе понятия "платоническая любовь".

а) Философия рождается как "озарение" (*illuminatio*) ума, как говорил Гермес Трисмегист. Смысл философской деятельности состоит в том, чтобы подготовить душу таким образом, чтобы интеллект стал способным к восприятию света божественного откровения, и в этом отношении философия совпадает с самой религией. Философия и религия берут начало и вдохновение в священных мистериях. Гермес Трисмегист, Орфей, Зороастр были равно "просвещены" этим светом, потому что они пророки, а их

миссия состоит в сохранении
священныхнеразглашаемых истин.

Тот факт, что эти "древние теологи"
смогли прикоснуться к одной и той
же истине (которую затем получили
Пифагор и Платон), по мнению
Фичино, находит объяснение в
Логосе, который один для всех.
Христос воплотил "Слово", а это и
означает полноту откровения.
Поэтому сочинения Гермеса, Орфея,
Зороастра, Пифагора, Платона (и
платоников) легко согласуются с
христианской доктриной, ведь и то и
другое проистекает из одного и того
же источника (Божественного

Логоса). Разумеется, совсем не просто дать средство для одоления неверия и атеизма, для этого необходима "*docta religio*" религиозная концепция, которая бы синтезировала философию платоников и евангельское послание. Именно в этом Фичино видел смысл священнической деятельности и в этом же для него состояла миссия философа-священника.

б) Что касается метафизической реальности, ее Фичино задумывает согласно схеме неоплатоников, в форме описания нисходящей последовательности

совершенств. Их пять: Бог, ангел, душа, качество(= форма) и материя. Первые две ступени и последние две были строго различены между собой как мир интеллигибельный и физический, а душа представляла "узел соединения". Обладая характеристиками более высокого мира, она вместе с тем способна оживлять нижние ступени бытия. Фичино, как неоплатоник, различает душу мира, душу небесных сфер и душу живых тварей, но его интерес более всего обращен к душе мыслящего человека. В качестве опосредующей, душа триединая, она восходит в пятиступенчатой

иерархии по направлению к более высокой ступени, либо наоборот нисходит, как показано на следующей схеме:

Фичино по этому поводу пишет: "В итоге этому естеству вменена необходимость подчиняться следующему порядку: дабы она следовала после Бога и ангелов, которые неделимы, т.е. вне времени и протяженности, и которые выше того, что обладает телесностью и качествами, и того, что исчезает во времени и в пространстве, она

определена как лицо,
опосредованное адекватным
термином: термином, который бы
некоторым образом выражал
подвластность течению времени и в
то же время независимость от
пространства. Она, есть то, что
существует среди смертных вещей,
сама не будучи смертной, поскольку
входит и дополняет, но не делится на
части, а когда подключается, то не
распыляется, так о ней заключают. И
поскольку в то время, как управляет
телом, она примыкает также к
божественному, она является
госпожой тела, а не компаньонкой.
Она — высшее чудо природы. Другие

вещи под Богом, — каждая в себе, —
суть отдельные предметы: она
является одновременно всеми
вещами. В ней образы вещей
божественных, от которых она
зависит, она же есть причина и
образец для всех вещей низшего
порядка, которые она некоторым
образом сама же и производит.
Будучи посредницей всех вещей, она
имеет способности всех вещей. И
если это так, она проникает во все.
Но поскольку она является истинной
связью всего, то, когда она вселяется
в одно, она при этом не оставляет
другого, но проникает и одно и
другое, и всегда все поддерживает,

поэтому ее справедливо можно назвать центром природы, посредницей всех вещей, сцеплением мира, лицом всего, узлом и связкой мира".

в) Тесно связано с тематикой души у Фичино понятие "платонической любви" (или "сократической любви"), в котором платонический эрос соответствует любви христианской (эрос понимался Платоном как сила, которая посредством видения красоты возвышает человека до абсолюта, и вновь дает душе крылья для того, чтобы возвратиться на небесную

родину (см. т. 1.). Как выше было показано, у Фичино под понятием любви подразумевается воссоединение в Боге человека эмпирического с метаэмпирической Идеей посредством постепенного восхождения по лестнице любви, и, таким образом, она является видом "обожествления" бесконечной игры вечности, как удивительно сказано в "Комментариях" к Платонову "Пиру": "[...] Хотя нам нравятся тела, души, ангелы, но на самом деле мы все это не любим; но Бог вот в чем: любя тела, мы будем любить тень Бога, в душе — подобие Бога; в ангелах — образ Бога. Так, если в настоящем

времени, мы будем любить Бога во всех вещах, то в конце концов будем любить все вещи в нем. Ибо, живя так, мы достигнем той степени, когда будем видеть Бога и все вещи в Боге. И будем любить его в себе и все вещи в нем: все дается милостью Бога и в конце концов получает искупление в нем. Потому что все возвращается к Идее, для которой было создано. И тогда, может быть, снова совершится преобразование: если некоторая часть испытывает в чем-либо недостаток, она преобразуется таким образом, чтобы объединиться с идеей навеки. Я хочу, чтобы Вы знали, что истинный

человек и Идея человека — одно целое. И все же никто из нас на земле не является истинным человеком, будучи отделен от Бога: потому что тогда он отделен от Идеи, которая является нашей формой. К подлинной жизни мы приходим посредством божественной любви. Естественно мы ограничены и оторваны друг от друга, но тогда вместе соединимся для Любви и все вместе возвратимся к нашей Идее, чтобы таким образом проявилось то, как мы ранее любили Бога в вещах, для того, чтобы любить потом вещи в нем и чтобы восхвалять вещи в Боге, для того, к чему мы главным образом

и возвращаемся: любя Бога,
становимся возлюбленными мы
сами".

Теория "платонической любви"
имела широкое распространение не
только в Италии (Пико, Бембо,
Кастильоне), где для того была
приготовлена почва
распространением "нового
сладостного стиля", с которым она
тематически была связана, но также
и вне Италии (особенно во
Франции).

Леон Еврей (чье подлинное имя Иуда Абарбанель, родился в 1460 и умер около 1521 г.) в "Диалогах Любви", отличающихся своей свежестью и оригинальностью, выработал доктрину "интеллектуальной любви" (у Спинозы, о котором речь будет впереди мы встретим нечто подобное).

2.3.4. Достижения "магической" доктрины Фичино

Магическую доктрину Фичино мы находим в работе "О жизни" 1489

года, которая состоит из трех частей. Он без колебаний провозглашает себя "магом", сторонником "естественной магии", не той извращенной магии, при помощи которой общаются с духами, и не той пустой и профанной, об образчике которой говорится в следующем

фрагменте: "Эти факты, о Гвиччардини, говорят любопытным, что Марсилио практикует не ту магию и соответствующие ей действия, но плотиновскую, о которой сказано ясно для тех, кто умеет читать. У него вовсе не говорится о профанной магии,

которая основывается на религиозном культе демонов, но имеется в виду естественная магия, которая использует благоприятное воздействие небесных тел для оздоровления тела. Способность тех, кто практикует в области медицины и в сельском хозяйстве, тем продуктивнее, чем больше их склонность связывать вещи небесные с земными. Такими были первые маги, поклонившиеся только что родившемуся Христу. И почему же у нас такой страх перед именем магов? В Евангелии это имя служит не для обозначения человека зловредного и колдовского, но мудрого и

священного. Чем, как не магией занимался тот, кто первый поклонился Христу? Что проповедовали те волхвы? Они поклоняются миру не тогда, когда, как крестьянин, склоняются к земле. Это, если хочешь, те же земледельцы, которые чтобы накормить народ, заботятся о ниве соответственно климату, также как тот, кто познает и священнодействует для здоровья людей, кто связывает вещи низкие с более возвышенными и кто лелеет свой небесный жар, чтобы отдать земле. Тоже делает и сам Бог: он побуждает к тому, чтобы самые низкие вещи порождали высокое и

тем самым бы продвигались. Есть, наконец, еще два вида магии: в первом посредством определенных обрядов заклинаются демоны, и он был целиком отклонен, когда был изгнан господин этого мира. Другой вид представляет собой следствие воздействия естественных причин на естественные предметы, осуществляемого в виде достойного удивления закона. И для такого двойного искусства есть образец; один кроется в любопытстве, другой в необходимости. Когда, как персидские маги, клали сальвию разлагаться под навозом, и, когда солнце и луна занимали

благоприятное положение в созвездии Льва, там оказывалась одна птица, похожая на черного дрозда с хвостом змеи, они сжигали ее и помещали в лампадку, и внезапно вся комната наполнялась змеями. Все это от пустого тщеславия и напоказ, и следует этого избегать, как пагубы. Но следует, напротив, сохранить ту необходимую часть магии, которая соединяет медицину с астрологией. Если так случится, что не поймут этого, оставь их, не для них мои записки и не им они послужат, они совершенно недостойны этого. И большое количество аргументов еще можно

привлечь против их неблагодарного невежества".

"Естественная магия" Фичино основана на неоплатоническом положении об универсальной одушевленности вещей. Он вводит специальный элемент, "дух", являющийся самой тонкой материальной субстанцией, которая пронизывает все тела. Этот "дух" (пневматическая субстанция) распространен повсюду, и, поэтому, наличествует в нас также, как он присутствует на небе, хотя "Дух неба" все же более чистой природы. Посредством "естественной магии "

Фичино собирался, при помощи различных средств, в самом деле "естественных", вовремя подготовить "дух", который в человеке получил наибольшие возможности, стать "духом" мира, жизненная сила которого истекает из лучащихся звезд.

Камни, металлы, травы, раковины моллюсков, как носители жизни и духа, могут быть разнообразно использованы с учетом их "симпатических свойств". Поэтому Фичино делал еще и талисманы. Использовал чары музыки, орфические песенные гимны с

одноголосием и в инструментальном сопровождении, что должно было способствовать улавливанию благотворного влияния планет и гармонии, для "установливания звездной симпатии". С этой практикой он связывал и медицину. Он вовсе не замечал противоречий всего этого с христианством: сам Христос во многих случаях являлся целителем.

Все это — не только лишь эксцентрические феномены, они оказываются общими для многих людей Ренессанса, и поэтому

составляют характеристическую черту эпохи.

Но большое удивление вызывают недавние открытия, на основе которых мы узнаем что Бруно, один из самых выдающихся мыслителей Возрождения, читая лекции в Оксфордском университете, выдавал за свой труд третью часть трактата "О жизни " Фичино. Такова была слава и очарование этих доктрин! Но к этому мы еще возвратимся.

2.4. Пико делла Мирандола между платонизмом, аристотелизмом,

Каббалой и религией

2.4.1. *Позиция Пико*

Позиция Фичино, столь щедрая начинаниями, имеет соответствующие аналоги у Пико делла Мирандолы (1463—1494), и тем не менее, содержит еще более многочисленные различия и разногласия.

Самые яркие новшества, которые он внес по сравнению с Фичино, таковы, а) К магии и герметизму он присоединяет также "Каббалу",

которая произвела чрезвычайный эффект, б) Он вознамерился привлечь к общей программе доктринального примирения также Аристотеля (которого изучил главным образом в Падуге), в) Кроме того, он чувствовал симптомы начинающегося упадка в направлении грамматологическом и в большой мере редукивистском, проявившемся у некоторых гуманистов. Было необходимо защитить некоторые завоевания схоластики (знаменательной в этой связи оказывается его полемика с Гермолаем Варваром) ; г) Он принял живое участие в религиозной

реформе, которая не ограничивалась теоретическими планами (и в этом отношении показательны его симпатии к Савонароле).

Мы остановимся на двух основных пунктах доктрины Пико делла Мирандолы.

2.4.2. Пико и Каббала

Как понимал Пико "Каббалу", как он считал возможным употребить ее в плане общей увязки религии с философией?

Каббала — мистическая доктрина. В еврейской теологии предназначена для обнаружения главным образом того, что сделано Богом евреев, чтобы лучше познать его и понять Библию. Каббала сочетает два аспекта: один теоретико-доктринальный (что, между прочим, способствует определенной "аллегорической" интерпретации Библии) и аспект практико-магический, разрабатываемый либо в форме аутогипноза, для реализации внутреннего созерцания, либо в форме очень близкой к магии, основанной на власти сакрального еврейского языка и на получаемом от

ангелов голоса , а также на десяти именах власти и атрибутов Бога, так называемые "*sefirot*". Каббала имеет средневековое происхождение (обнаруживает сходство с писаниями герметиков, халдейских оракулов, орфиков), но основатели Каббалы возводят ее к самым древним еврейским традициям.

В этом случае, также имела место нашумевшая историческая ошибка, которая определила позицию Пико. Он считал, что Каббала действительно восходит к самой древней традиции, проще говоря — к Моисею, и передавалась она из

поколения в поколение устно под видом эзотерических посвящений.

Но, поскольку, в общем, в Каббале есть немало привлекательных, хотя и спорных идей, мы считаем уместным привести здесь страницу из книги Yates ("Джордано Бруно и традиция герметиков"), в которой с образцовой ясностью и чрезвычайно эффектно исследуются (с использованием большей частью работы G. Scholem), общая теоретическая и практическая установки доктрины.

Каббала, которая разрабатывалась в Испании в течение средних веков, основывалась на учении о десяти *sefirot* и двадцати двух буквах еврейского алфавита. Доктрина *sefirot* изложена в книге творения. *Sefirot* есть "десять самых общих имен Бога, которые в комплексе дают Его единственное великое имя".

Это "имена творениям, данные миру Богом", и сотворенная вселенная. Это пространственная развертка живительных сил Бога. Творческий аспект *sefirot* включен в космологический контекст и

действует как отношение между
десятью сферами космоса, который
составлен из сфер семи планет, сфер
неподвижных звезд, и более высоких
сфер,

помещенных выше. Характерно для
каббализма то значение, которое
приписывается ангелам или
божественным духам, которые
подобно медиумам, рассеяны по всей
этой системе, расположены согласно
иерархии, в рамках другой иерархии.
Существуют дурные ангелы, или
демоны в иерархии
антагонистической благу.
Теософская система основана на

утонченной мистической
интерпретации слов и букв
еврейского текста, в особенности
Книги Бытия.

"Еврейский алфавит для каббалиста
содержит имя или имена Бога; он
отражает духовную природу мира и
креативного языка Бога. Творение, с
точки зрения Бога, является
выражением Его самого,
сокровенного Бога. Ему
присваивается имя, святое имя Бога,
бесконечно творящего. Посредством
созерцания букв еврейского алфавита
и их комбинаций, из которых
составлено имя Бога, в каббалистике

познают Бога и его деяния,
зашифрованные в его имени.

Две ветви испанского каббализма
основываются, на том, что имена
имеют характер
взаимодополнительный и частично
накладываются. • Одна имеет
наименование "путь *sefirot*"; другая
— "тропа имен". Знатоком "тропы
имен", был Абрахам Абу-ль-Афия,
испанский еврей XIII столетия,
который выработал крайне сложную
медитативную технику, основанную
на системе ассоциации букв
еврейского алфавита в бесконечных
комбинациях и вариациях.

Коль скоро Каббала является по существу доктриной мистической, то метод узнавания Бога обязательно связан с магической деятельностью, в которой можно упражняться либо мистически, либо изобретая иной собственный способ, представляющий вид аутогипноза для облегчения созерцания. G. Scholem полагает, что Абу Афия практиковал именно в этом направлении. Есть также форма оперативной магии, в которой используют свойства еврейского языка, или силу вызываемых ангелов, для того, чтобы осуществить

магические операции (очевидно, что это говорится с позиции того, кто мистически верит в магию, как например, Пико делла Мирандола). В своих трудах кабалисты ввели имена ангелов, которых нет в Писании (где есть упоминание только Гавриила, Рафаила и Михаила), и которые наделены особыми функциями. Их имена имеют суффиксы — "эль" или "ях", свидетельствующие об их представительстве от имени Бога. За этими ангельскими именами, произнесенными или вырезанными на талисманах, признавалась большая сила. Значительная магическая власть присваивалась

также аббревиатурам еврейских слов, полученным методом "*notarikon*", т.е. в транспозиции и составлении анаграмм слов. Одним из самых усложненных методов, использованных в каббалистической практике, или каббалистической магии, был метод "*gematria*", основанный на числовых значениях, определенных каждой букве еврейского алфавита, что порождало математическую систему крайней сложности. Благодаря ей, как только слова преобразовывались в числа, а числа в слова, можно было считать совокупную организацию мира на основании слова-числа, или можно

было подсчитать точное число небесных обитателей, восходящее к 301.655.172. Уравнение слова-числа во всех этих методах может вовсе не иметь магического характера, а быть просто мистическим, однако оно является важным аспектом каббалистической практики, благодаря связи с именами ангелов. Например, семьдесят два ангела, посредством которых можно достигнуть тех же *sefirot*, могут быть вызваны, если известны их имена и соответствующие им числа. Призывы должны всегда формулироваться на еврейском языке, но существуют также призывы безмолвные, которые

выполняются, если просто расположить в определенном порядке слова, буквы, признаки или символы еврейского языка.

По этой причине Пико всецело посвятил себя изучению еврейского языка (помимо арабского и халдейского), потому что без непосредственного знакомства с еврейским нельзя по-настоящему заниматься Каббалой.

Только так в полном объеме могут быть поняты известные "900 тезисов, навеянных философией, каббалой и

теологией", представленные Пико, в которых аристотелики и платоники, философия и религия, магия и Каббала должны были быть объединены. Некоторые из этих тезисов были признаны еретическими и осуждены. Серия гонений закончилась заключением в тюрьму в Савойе (он был впоследствии освобожден вмешательством Лоренцо Великолепного и прощен Александром VI в 1493 году). "Речь о достоинстве человека", которая была и остается одной из самых известных деклараций Гуманизма, могла бы быть предисловием к "Тезисам".

2.4.3. Пико и доктрина достоинства человека

Доктрина этого грандиозного "манифеста" представлена в форме мудрости, обретенной на Востоке, и, в частности, как поучения Асклепия, приписываемые (как уже было сказано) Гермесу Трисмегисту: "Великое чудо — человек". Вот недвусмысленные декларации Пико: "В арабских книгах я прочел, преподобные отцы, что Абдулла Сарацин, от которого потребовали, чтобы он указал на самое большое чудо мира, ответил, что нет ничего

более изумительного, чем человек.
Сходно звучит сказанное Гермесом:
"Великое чудо, о Асклепий, человек".

Но почему человек являет собой
большое чудо? Объяснение Пико (по
справедливости ставшее очень
известным) следующее. Все творения
онтологически определены по
сущности быть тем, что они есть, а
не иным. Человек, напротив,
единственный из творений, помещен
на границе двух миров, свойства
которого не предрешены, но заданы

таким образом, что он сам лепит свой образ согласно заранее выбранной форме. И, таким образом, человек может возвышаться посредством чистого разума и стать ангелом, и может подниматься еще выше. Величие человека будет, таким образом, заключаться в искусстве быть творцом самого себя, в самоконституировании.

Вот самая превосходная речь, которую Пико вложил в уста Бога. Это обращение к человеку, только что созданному, имело самый широкий отклик у современников:

"Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни

смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные" (цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. 1, 1962, стр. 507—508).

Таким образом, в то время как животные не могут быть ничем иным, кроме как животными, ангелы — ангелами, в человеке есть семя любой жизни. В зависимости от этих

семян, которые будут прорасти, человек станет либо растением, либо мыслящим животным, либо ангелом; и, если он не будет доволен всем этим, то в своих глубинах он явит тогда "единственный дух, сотворенный по образу и подобию Божьему, тот, что был помещен выше всех вещей, и остающийся выше всех вещей".

И вот последняя страница, на которой представление о "хамелеоновой" природе человека снова подкреплено словами Пифагора (из доктрины метемпсихоза) также, как и Библией

и восточной мудростью, и изложено все это остроумно и изысканно (тот же Помпонацци, как далее увидим, вдохновится ею): "И как не удивляться нашему хамелеонству! Или вернее — чему удивляться более? И справедливо говорил афинянин Асклепий, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей. Отсюда и известные метаморфозы евреев и пифагорейцев. Ведь в еврейской теологии то святого Эноха тайно превращают в божественного ангела, то других превращают в иные

божества. Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: "Тот, кто отступит от божественного закона, станет животным и вполне заслуженно". И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, но тупая и чувственная душа, не кругообразное вещество составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум. Если ты

увидишь кого-нибудь, ползущего по земле на животе, то ты видишь не человека, а кустарник, и если увидишь подобно Калипсо кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, то это ты видишь не человека, а животное. И если ты увидишь философа, все распознающего правильным разумом, то уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Это — самое возвышенное божество, облаченное в человеческую плоть. И кто не будет восхищаться человеком, который в священных еврейских и христианских писаниях справедливо

называется именем то всякой плоти, то всякого творения, так как сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания! Поэтому перс Эвант, излагая философию халдеев, пишет, что у человека нет собственного природного образа, но есть много чужих внешних обликов. Отсюда и выражение у халдеев: человек — животное многообразной и изменчивой природы. " (цит. по: История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли, т. 1, 1962, стр. 508—509).

Вышеприведенный знаменитый фрагмент Пико нужно понимать именно в контексте магической герметики и каббалистики. И только эта точка зрения выявляет специфику и своеобразие гуманизма эпохи Возрождения и отличие его от гуманизма средневекового и последующих его форм.

2.5. Франческо Патрици

Франческо Патрици жил в XVI столетии (1529—1597), но придерживался той же линии, что Фичино и Пико, т.е. парадигмы

герметического мышления, которое уже было проиллюстрировано. Он основательно изучал "*Corpus Hermeticum*", как и "*Халдейские оракулы*". Его самой значительной теоретической работой является "*Новая универсальная философия*".

Патрици был убежден вслед за Гермесом Трисмегистом (которого он считает не только современником Моисея, но даже несколько старше (*paulo senior*)), что без философии нельзя быть религиозным по большому счету. Но дерзость Аристотеля, отрицавшего всеведение и всемогущество Бога, нанесла

тяжелейший ущерб философии. Поэтому было необходимо противопоставить аристотелевской философии платоновскую (Платона, Плотина, Прокла и Отцов церкви), но особенно философию герметикой (для него трактат Гермеса значил гораздо больше, чем все книги Аристотеля).

Патрици дошел до того, что даже призывал папу ввести преподавание "*Corpus Hermeticum*", что было, с его точки зрения, делом огромной важности, и предположительно могло привести к возвращению в католическую веру немецких

протестантов. Патрици рекомендовал Понтификату ввести герметизм в программу обучения иезуитов. В общем, Патрици считал "*Corpus Hermeticum*" наилучшим инструментом на службе реставрации католицизма.

Ясно, что инквизиция осудила как неортодоксальные некоторые из идей Патрици. Попытка навязать Гермеса Трисмегиста официальной церкви провалилась. Все же справедливо замечание Yates о том, что дела Патрици свидетельствуют о "беспорядке в мышлении к концу XVI столетия, и о том, насколько

было трудно даже для такого крупного платоника-католика как Патрици, оставаться в пределах собственно теологии". (Yates)

3. АРИСТОТЕЛИЗМ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

3.1. Проблемы аристотелевской традиции в эпоху Гуманизма

Взгляд современных ученых на аристотелизм в рамках возрожденческой мысли в Италии в XV и XVI столетиях останется

неполным, если не сделать дополнение.

Напоминаем, что есть три основные интерпретации аристотелизма. а)
Первая, александрийская, восходит к античному комментатору Аристотеля Александру Афродисийскому.
Александр полагал, что человеку присущ потенциальный интеллект, но действенным началом интеллекта является высшая причина (Бог), которая освещая потенциальный интеллект, делает возможным познание. Получается, что бессмертная душа должна совпасть с действенным началом интеллекта

(интерпретаторы пришли к признанию наличия некоторых форм бессмертия в теории Александра, однако не затрагивающих личности, и совершенно нетипичных; в любом случае, безличное бессмертие, не могло заинтересовать христиан). б) В XI веке Аверроэс снабдил аристотелевские работы мощными комментариями, которые оказали большое воздействие на всю последующую философию. Для этой интерпретации был характерен тезис, согласно которому существует единый интеллект и для всех людей и отдельно для каждого. Отсюда проистекала возможность говорить о

бессмертия человека, ибо единый Интеллект по определению должен быть бессмертным. Типичной для того времени стала потом так называемая доктрина "двойной истины", в которой различались истина, доступная разуму, и истина, доступная лишь для веры (к смыслу этой доктрины мы обратимся далее),

в) Томистская интерпретация — грандиозная попытка примирения аристотелевской системы с христианской доктриной, как это подробно представлено в предшествующем томе.

В эпоху Ренессанса все эти интерпретации были вновь заявлены. Но сегодня подвергается сомнению законность этой удобной схемы, ибо действительность много сложнее. В решении отдельных проблем различные мыслители используют весьма разнообразные комбинации. Речь идет, таким образом, о таком делении, которое следует использовать с крайней осторожностью. Что касается тематики, напоминаем, что в рамках университетского образования последователи Аристотеля эпохи Возрождения занимались больше всего логико-гносеологическими и

физическими проблемами (такие

науки как политику, этику и поэтику изучали филологи-гуманисты).

Среди источников знания аристотелики различали: а) авторитет Аристотеля, б) умозаключения, применяемые к фактам, в) непосредственный опыт. Но мало-помалу они начинают чувствовать особое влечение к последнему, настолько большое, что их можно определить как "эмпириков". Кроме того, они углубили логическую и методологическую проблематику и подняли ее на чрезвычайно высокий уровень, а в Падуанской школе

появился даже термин "научный метод".

Все физические концепции аристотеликов были аналитически проработаны. Но на общей космологической установке Стагирита, согласно которой мир небесный, созданный из неподлежащего порче эфира, отличен от мира земного, составленного из тленных элементов, — не было возможности достичь значительных успехов, не отделив астрономию от физики. Кроме того, теория четырех качественно определенных элементов и "форм" делала

невозможной математическую физику и прикладную математику.

Большое количество комментариев и обсуждений вызвал трактат "О душе", что в схеме аристотелизма означало возвращение к проблематике "физиса".

Но этот пункт заслуживает особо тщательного рассмотрения.

Доктрина "двойной истины", вновь обнаружила себя в эпоху Ренессанса, дала повод для бескончаемых дискуссий. Внимание ученых недавно привлек тот факт, что в XIII

веке вследствие встречи теологии, которая строилась на логике, и философии Аристотеля, которая в свою очередь основывалась на другом комплексе взаимосогласованных доктрин, возникли различного рода осложнения. Попытка синтеза, предложенная св. Фомой, вскоре была отвергнута: Скотт и Оккам углубили разрыв между наукой и верой, а Сигер Брабантский выдвинул теорию "двойной истины", которую усвоили латинские аверроисты и поддержали некоторые аристотелики в конце XVII века.

Итак, что значит "двойная истина"? П.Кристеллер так суммирует результаты изучения этого вопроса: "Суть этой позиции не в том, как нередко утверждается, что нечто может быть истинным в философии, а противоположное истинно в теологии, но просто допускается, что нечто может быть более вероятным согласно разуму и Аристотелю, хотя на основе веры должно быть принято как истина противоположное. Эта позиция была подвергнута критике как недоказуемая или греховная многими историками-католиками, также как и антикатоликами. Действительно, разоблачение

лицемерия прельщает многих, но это трудно доказать, и до сих пор это не было сделано. Естественно, эта позиция имеет свои трудности, но не кажется абсурдной. Здесь предлагается способ преодоления этой дилеммы для того, кто хочет придерживаться в одно и то же время и веры и разума, и религии и философии. Можно считать, что эта позиция не особенно крепка по части аргументации, но мы должны уважать ее по крайней мере за выражение подлинно интеллектуального конфликта. Естественно эта позиция нам помогает провести четкую линию

различия между философией и теологией и сохранять за философией некоторую степень независимости перед теологией. Поэтому логично, что эта позиция отстаивалась как в Париже, так и в Падуде и в других итальянских университетах теми философами, которые не были в то же время профессиональными теологами. Эта теория поэтому участвовала в деле освобождения философии и наук от теологии. Не думаю, что теория двойной истины как таковая была сознательным выражением свободной мысли, что подтверждается теперь и

противниками и поборниками ее, но она естественно подготовила дорогу свободным мыслителям более поздней эпохи, особенно в восемнадцатом веке, который оставил и теологию и веру, и извлекал пользу из традиции, которая откровенно утверждала рациональное исследование в качестве независимого предприятия".

Эти разъяснения являются лучшим вступлением для понимания целого ряда мыслителей-перипатетиков, и в частности, самого известного из них, о котором мы сейчас поведем речь.

3.2. Пьетро Помпонацци и споры о бессмертии

Пьетро Помпонацци (1462—1525), прозванный Перетто Мантовано, был самым известным аристотеликом. В трактате, который вызвал много дискуссий, "О бессмертии души", обсуждалась проблема, которая для XVI в. стала центральной.

Помпонацци поначалу был аверроистом, но мало-помалу стал относиться к аверроизму критически. Переходя к взглядам,

противоположным Аверроэсу и св.Фоме, он принял позицию, близкую к "александрийской", но тем не менее в своей формулировке, имевшей иной оттенок.

Интеллектуальная душа побуждает стремления и воления, имманентные человеку. По сравнению с чувственной душой животных интеллектуальная душа человека способна познавать универсальное и сверхчувственное. Однако она не отделена от чувственных образов, через которые идет к познанию. Но если так, душа не может обходиться без тела, она принадлежит телу, и не

может осуществлять без него свои собственные функции. Поэтому она считается формой, которая рождается и погибает вместе с телом, не имея никакой возможности действовать отдельно от него. Все же, говорит Помпонацци, будучи душой, она обладает более благородной сущностью из всего материального и гранича с иным, "пропитывается нематериальным, хотя и не в абсолютной форме".

Этот тезис вызвал множество протестов, ведь догма о бессмертии души считалась абсолютно

фундаментальной для платонизма и для всего христианства.

По правде говоря, Помпонацци не хотел отрицать вовсе бессмертие, он хотел только опровергнуть тезис, что эту "истину можно с достоверностью продемонстрировать при помощи разума". Что душа бессмертна, говорит он, это предположение веры, которое, как таковое, должно утверждаться средствами веры, то есть "откровением и каноническим писанием", в то время как другие аргументы здесь не подходят. И по этому поводу не должно быть никаких сомнений. Если вспомнить

выше приведенную теорию "двойной истины", позиция Помпонацци вполне ясна.

Следует отметить другой пункт. Помпонацци согласен с тем, что "добродетель" (то есть нравственная жизнь) больше сочетается с тезисом о "смертности", чем с тезисом о "бессмертии" души, потому что тот, кто хорош только из-за награды, оскверняет своим рабством чистоту добродетели. Впрочем, наш философ напоминает известную идею Сократа и стоиков о том, что истинное счастье — в самой добродетели, а несчастье — в пороке как таковом.

Однако, вопреки этому
решительному сокрушению
метафизического *образа* человека,
Помпонацци вновь обращается к
идее человека как "микрокосма" и к
некоторым идеям знаменитого
"манифеста" Пико. Душа
оказывается на первом месте в
иерархии материальных существ, и
поэтому, как таковая, граничит с
нематериальными сущностями,
находясь "посередине между ними,
объединяя те и другие": материальна
в сравнении с нематериальными
существами, напротив,
нематериальна в сравнении с

материальными существами. Она причастна как разумному, так и материальному. Когда она совершает действия в согласии с духовными сущностями, она божественна; когда же действует как животное, то в него и обращается. И в выражениях, очень близких к пассадам Пико, процитированным выше, Помпонацци пишет: "Ведь за коварство называют человека змеей или лисой, за жестокость — тигром и так далее. Ибо нет ничего в мире, что хоть каким-нибудь свойством не могло бы иметь общего с человеком, почему заслуженно называют его микрокосмом, или малым миром.

Ведь говорят некоторые, что великое чудо есть человек, поскольку он является всем миром и способен обратиться в любую природу, так как дана ему власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей. Справедливо ведь говорили древние в своих притчах, утверждая, что некоторые люди становились богами, другие львами, иные волками, иные орлами, те рыбами, эти растениями и камнями и так далее, так как одни люди следуют разуму, другие чувству, а третьи растительным силам, и так далее. Следовательно, кто телесные наслаждения предпочитают нравственным или разумным

добродетелям, скорее превращаются в зверей, чем в богов, а те, кто предпочитает богатство, уподобляются золотому тельцу, одних поэтому должно именовать животными, других — безумцами. Итак из того, что душа смертна, вовсе не следует, что должно отвергать добродетели и стремиться к одним наслаждениям, если только кто не предпочтет животное существование человеческому, или стать безумцем, нежели быть разумным и понимающим человеком" (цит. по: Антология мировой философии, т. 2. М., 1970, стр. 96).

Большую ценность представляет также "Книга о причинах естественных действий, или о волшебстве", в которой рассматривается проблема влияния сверхъестественных причин на естественные явления; Помпонацци показывает, как все события без исключения могут быть объяснены естественными началами, включая все происходящее в истории людей. В прошлом очень преувеличивали значение формулировки этого "естественного начала", утверждая, что Помпонацци "преподнес нечто новое и намного обогнал свое время". Но историческая критика с

большой осторожностью привлекла внимание читателя к тому факту, что Помпонацци здесь выполняет операции, явно ограниченные с точки зрения аристотеликов, и что он дает себе отчет в существовании различных истин. Это значительно корректирует смысл его рассуждений.

Аналогичной оказывается его позиция в книге "О судьбе, свободе воли, предопределении и Божественном Провидении". Он придерживается той точки зрения, что в вопросе о судьбе не может быть неоспоримого решения. И в этом

случае также необходимо довериться вере и откровению. Все же, в качестве "философа природы" он в решении вопроса о судьбе отдает предпочтение стоикам.

В этой работе есть прекрасный образ Прометея, которого Помпонацци причисляет к философам: "Прометей истинно является философом. Пытаясь узнать тайны Бога, он терзается вечными тревогами и тайнами; не испытывает ни жажды, ни голода, не спит, не ест, не испражняется, осмеиваемый всеми, и почитаемый глупцом и святым, преследуемый инквизиторами,

являет забавный спектакль для толпы. Вот доходы философов, вот им награда" .

Но уже в эпоху Помпонацци, начинают отдавать предпочтение опыту, а не авторитету Аристотеля, когда одно противоречит другому. В лекции 1523 года (отмеченной специально Б.Нарди), комментируя "Метеорологию" Аристотеля относительно земли, не пригодной для обитания в зоне между тропиком Рака и Козерога, Помпонацци объявляет, что может опровергнуть аподиктический силлогизм Аристотеля и Аверроэса о

необитаемости этой земли письмом друга, который пересек зону тропиков и нашел ее населенной.

Заключение Помпонацци: "Нужно доверять чувствам". Доказывает опыт, а не Аристотель. После Помпонацци, среди аристотеликов отметим еще имена Чезаре Чезалгапино, Джакопо Цабарелла, Чезаре Кремонини, Джулио Чезаре Ванини.

Выше было сказано, что есть причины, по которым возрожденческий аристотелизм

заслуживает глубокого рассмотрения из-за своего широкого распространения в прошлом и потому, что он необходим для верного понимания эпохи. Это само по себе конечно правильно. Все же мы еще далеки от точного понимания соотношения между двумя ветвями аристотелизма: Аристотеля этико-политической проблематики, обретшего вторую жизнь в литературе гуманистов, и Аристотеля как логика-натуралиста.

Согласимся, во всяком случае, что общий тон эпохи задан больше всего платонизмом, которому

аристотелизм, в общем
диалектическом русле эпохи
Возрождения, служил
преимущественно антитезой.
Философы 16 в., обратившиеся к
Природе как первой инстанции, не
только не нашли какой-либо
поддержки у Аристотеля, но
испытывали скуку и отвращение:
Телезио найдет у Аристотеля
слишком мало физики и слишком
мало метафизики; Бруно найдет его
"достойным жалости стариком",
"суетливым, кривым, горбатым,
покрытым язвами, и как до этого
Атлант, придавленным весом небес,
так что он не мог уже видеть"; в то

время как жители "Города Солнца" Кампанеллы, которые вырывают с корнем идеи философа, "суть враги Аристотеля, аппелирующего к педантам".

4. ВОЗРОЖДЕНИЕ СКЕПТИЦИЗМА

4.1. Новая жизнь эллинистической философии

Господствующими традициями в XV веке, как мы видели, были платонизм и аристотелизм, в то время как эпикуреизм и стоицизм стояли на

втором плане, и, хотя и обнаруживались у некоторых авторов, не имели широкого хождения. Иная ситуация сложилась в XVI веке, когда, эпикуреизм и стоицизм возродились вместе со скептицизмом в том виде, который придал ему Секст Эмпирик (см. т. 1, стр. 239 ел.).

Скептицизм даже создал совершенно особенный специфический культурный климат во Франции — Монтень стал его выразителем.

Как произошло это возрождение?

Впервые учение Секста Эмпирика систематическим образом было использовано Джанфранческо Пико делла Мирандола (1469—1533), племянником великого Пико, в работе "Рассмотрение тщетности языческих теорий и правды христианского учения" (1520), в которой были использованы материалы скептиков с намерением продемонстрировать несостоятельность философских теорий, придерживающихся разумных оснований, ведь для того, чтобы достичь истины, необходимо верить. С Джанфранческо Пико солидарен и Генрих Корнелиус

(которого называли также Агриппой Неттесгеймом, (1486—1535), он был известен также как маг). В работе "Сомнительность и тщетность наук и искусств" (написанной в 1526 году и опубликованной в 1530) высказывается мысль, что не науки и искусства, но только вера приводит человека к спасению.

Вслед за тем во Франции были опубликованы новые латинские переводы Секста Эмпирика. В 1562 году Стефанус (Генрих Эстиенен, 1522—1598) перевел "Пирроновы наброски", а в 1569 году Гентиан Хервет (1499—

1584) опубликовал все работы Секста в латинском переводе.

Юстус Липсиус (1547—1606) проповедывал стоицизм в Германии и в Бельгии, выдвигая в качестве образца в особенности Сенеку, стремясь примирить стоицизм с христианством.

4.2. Мишель Монтень и скептицизм как основа мудрости

Выше мы кратко касались Мишеля Монтеня (1533—1592), автора "Опытов" (1580 и 1588 годы),

шедевра, который и сегодня доставляет наслаждение. В них скептицизм сосуществует с искренней верой. Это поражает многих историков; но, в действительности, скептицизм, с его недоверием к разуму, не служит причиной недоверия к вере, которая разворачивается на иных планах, и потому скептицизм остается структурно безукоризненным.

"Атеизм — пишет Монтень — есть... предположение противоестественное, чудовищное и тягостное для человеческой души". Однако "естественное" знание о Боге зависит полностью и исключительно

от веры. Скептик не может, таким образом, не быть фидеистом.

Вот некоторые замечательные утверждения философа: "...я сужу так, что много божественного и высокого, что намного превосходит человеческий ум, есть в истине, и удовольствии, получаемом от Божьей благодати, освещающей нас, необходимой, ибо через нее Он передает свою помощь, с чрезвычайным благорасположением и предпочтением, поскольку мы можем постигать ее и принимать в себя; и я не верю, что средства, исключительно человеческие, служат

иным целям. Есть только вера, которая обнимает и надежно охраняет эти высокие тайны нашей религии".

Но фидеизм Монтеня не является мистическим, и интерес к "Опытам" касается преимущественно человека, а не Бога. Античное изречение, высеченное на Дельфийском храме — "человек, познай самого себя", — ставшее главным делом Сократа и большей части древних мыслителей, для Монтеня — настоящая философская программа. Более того, античные философы стремились к пониманию человека с целью

достижения счастья. Эта же цель стоит в центре "Опытов" Монтеня. Самая подлинная мера философии — мудрость, которая определяет, как надо жить для того, чтобы быть счастливым.

Но как может скептически настроенный разум Монтеня достигнуть этих целей, ведь речь идет о скептическом вопросе, обращенном ко всем и каждому: "Что я знаю?".

Секст Эмпирик писал, что скептики решают проблему счастья именно

посредством отказа познавать истину. Он прибегал в связи с этим к известному рассказу о художнике Апеллесе. Не сумев удовлетворительным образом нарисовать пену на губах лошади, он в ярости бросил грязную губку, и та оставила бесформенное пятно, напоминавшее пену. И как отказом Апеллес достиг своей цели, так скептики в отказе находят истину (т.е., приостанавливая суждение), находят спокойствие.

Решение Монтеня, было вдохновлено скептицизмом, но его выражение было гораздо более артикулировано,

богато оттенками, с подключением также суждений эпикурейцев и стоиков.

Человек несчастен? Ну так поймаем смысл несчастья. Ограничен?

Уловим значение ограниченности.

Он посредственен? Схватим смысл этой посредственности. Но если мы поймем это, поймем и то, что величие человека и состоит именно в его посредственности.

Прочитаем прекрасный отрывок, который иллюстрирует некоторые основы его концепции: "Другие

творяет человека; я же только рассказываю о нем и изображаю личность, отнюдь не являющуюся перлом творения, и будь у меня возможность вылепить ее заново, я бы создал ее, говоря по правде, совсем иною. Но дело сделано, и теперь поздно думать об этом. Штрихи моего наброска несколько не искажают истины, хотя они все время меняются, и эти изменения необычайно разнообразны. Весь мир — это вечные качели... Даже устойчивость — и она не что иное, как ослабленное и замедленное качание. Я не в силах закрепить изображаемый мною предмет. Он

бредет наугад, пошатываясь,
хмельной от рождения, ибо таким он
создан природою. Я беру его таким,
каков он передо мной в то
мгновение, когда занимает меня. И я
не рисую его пребывающем в
неподвижности. Я рисую его в
движении, и не в движении от
возраста к возрасту или, как говорят
в народе, от семилетия к семилетию,
но от одного дня к другому, от
минуты к минуте. Нужно помнить о
том, что мое повествование
относится к определенному часу. Я
могу вскоре перемениться, и не
только непроизвольно, но и
намеренно. Эти мои писания — не

более чем протокол,
регистрирующий всевозможные
проносящиеся вереницей явления и
неопределенные, а иногда и
противоречащие друг другу
фантазии, то ли потому, что я сам
становлюсь другим, то ли потому,
что постигаю предметы при других
обстоятельствах и с других точек
зрения. Вот и получается, что иногда
я противоречу себе самому, но
истине ...я не противоречу никогда.
Если б моя душа могла обрести
устойчивость, попытки мои не были
бы столь робкими и я был бы
решительнее, но она все еще
пребывает в учении и еще не прошла

положенного ей искусства. Я выставляю на обозрение жизнь обыденную и лишенную всякого блеска, что, впрочем, одно и то же. Вся моральная философия может быть с таким же успехом приложена к жизни повседневной и простой, как и к жизни более содержательной и богатой событиями: у каждого человека есть все, что свойственно всему роду людскому" (цит. по: М.Монтень. Опыты. М, 1989, стр. 342—343).

Тогда ясно, что на призыв "познай сам себя" мы не можем получить ответ, что есть сущность человека, но

получим лишь характеристики отдельного человека, которые мы добываем, переживая и наблюдая других и стремясь познавать самих себя, отраженными в опыте других.

Люди значительно различаются между собой, и, поскольку нет возможности устанавливать одни и те же предписания для всех, нужно чтобы каждый строил свое понимание по собственной мерке. Никто не может быть мудрым, если не имеет собственной мудрости.

Но в этом исследовании Монтень применяет общее правило, популярное в эпоху эллинизма: говорить жизни "да" при любых обстоятельствах.

М. Conch включил это монтеневское обращение в блестящую монографию, основные тезисы которой мы здесь приводим. Воля к жизни является основой мудрости. Жизнь нам дана как нечто такое, что не зависит от нас. Останавливаться на отрицательных аспектах ее (смерти, скорбях, болезнях) — значит подавлять и отрицать жизнь. Мудрец

должен стремиться отклонять любые аргументы против жизни и должен говорить безусловное "да" жизни и всему тому, в чем состоит жизнь, — скорби, болезни и смерти. В частности, что есть умирание, как не последний акт жизни, и, поэтому уметь умирать — это часть жизни. Уметь жить значит не испытывать нужды ни в чем, кроме как в акте присутствия жизни. Мудрец живет в настоящем, и настоящее для него — тотальность времени. "Мудрец сам себя связывает обещанием никогда не клясть жизни, и он живет так, чтобы сдержать клятву. Мудрец — тот, кто

последователен, он умеет жить, не противореча своему решению жить".

Глава десятая

Возрождение и проблемы религии и политики

1. ВОЗРОЖДЕНИЕ И РЕЛИГИЯ

1.1. Эразм Роттердамский и " философия Христа"

1.1.1. *Позиция Эразма*

Все помыслы гуманистов на протяжении эпохи Гуманизма и Ренессанса были исполнены жажды религиозного обновления. Как мы видели, само понятие "Возрождение" имело глубокие религиозные корни. Мы также видели, что некоторые гуманисты обладали особым рода религиозностью: и стремление создать "научную религию" Фичино и аналогичная позиция Пико — тому свидетельство. Но религиозный бум произошел за пределами Италии. Эразм Роттердамский поставил

гуманизм на службу реформе, но не порывал с католической церковью. Однако, единство церкви и христианства усилиями Лютера было безвозвратно утрачено.

Начнем с Эразма. Дезидерий Эразм (так на латинский манер звучит фламандское имя Герхарда Герхардса) родился в Роттердаме в 1466 году (возможно, дата рождения приходится на 1469 год). В 1492 году он был возведен в сан священника, и восемь лет исполнял эти функции. Но его критический настрой от этого не ослаб. Его философская позиция, в особенности, в том, что касается

критики церкви и духовенства эпохи Возрождения, предваряла, хотя и в смягченной форме и с большим изяществом, некоторые взгляды Лютера, так что его не зря обвиняли в подготовке почвы протестантизма. Но после на шумевшего разрыва Лютера с Римом, Эразм не объединился с ним, а напротив, выступил против него в трактате "О свободе воли". Не искал он и благосклонности Рима и предпочитал оставаться самим собой, приняв двусмысленную позицию нейтралитета. После долгих лет изоляции великая слава обрушилась на него вскоре после

внезапной смерти, случившейся в 1536 году.

Среди его работ заслуживают особенного упоминания "Оружие христианского воина" (1504) и "Пословицы" (опубликованные в другой редакции в 1508 году), "Похвала глупости" (1509 и изданная в 1511), трактат "О свободе воли" (1524), издание большого количества работ Отцов церкви и, особенно, критическое издание "Нового Завета" на греческом языке с соответствующим переводом (1514—1516).

1.1.2. Гуманистическая концепция христианской философии

Эразм был противником философии, как конструкции по аристотелевско-схоластическому типу, которая сосредотачивается на проблемах метафизики, физики и диалектики. К этой форме философии Эразм преисполнен такого презрения, что в "Похвале глупости" даже пишет: "За ними следуют философы, почитаемые за длинную бороду и широкий плащ, которые себя одних полагают мудрыми, всех же прочих смертных мнят блуждающими во мраке. Сколь сладостно бредят они,

воздвигая бесчисленные миры,
исчисляя размеры солнца, звезд,
луны и орбит, словно измерили их
собственной пядью и бечевкой; они
толкуют о причинах молний, ветров,
затмений и прочих необъяснимых
явлений и никогда ни в чем не
сомневаются, как будто посвящены
во все тайны природы-
зизждительницы и только что
воротились с совета богов. А ведь
природа посмеивается свысока над
всеми их догадками, и нет в их науке
ничего достоверного. Тому лучшее
доказательство — их нескончаемые
споры друг с другом. Ничего в
действительности не зная, они

воображают, будто познали все и вся, а между тем даже самих себя не в силах познать и часто по близорукости или по рассеянности не замечают ям и камней у себя под ногами. Это, однако, не мешает им объявлять, что они, мол, созерцают идеи, универсалии, формы, отделенные от вещей, первичную материю, сущности, особенности и тому подобные предметы, до такой степени тонкие, что сам Линкей, как я полагаю, не смог бы их заметить", (цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960, стр. 70).

Философия для Эразма есть знание, каким было оно для Сократа и других античных авторов. Она есть мудрое понимание жизни; в особенности, практическое благоразумие христианской жизни. Христианская мудрость не имеет нужды быть усложненной силлогизмами и ее можно почерпнуть из Евангелий и Посланий св. Павла. "Что иное есть учение самого Христа, которое он сам именовал возрождением, как не возвращение нашей природе блага творения?", — писал Эразм. Эта философия Христа есть, следовательно, "возрождение". Лучшие книги язычников содержат

"все то, что находится в соответствии с учением Христа".

Великая религиозная реформа для Эразма состоит в следующем: стряхнуть с себя все, что навязано силой церковного авторитета, оспаривать тех схоластиков, которые указуют на простоту евангельской истины, которую сами же запутывают и усложняют. Путь Христа к спасению очень прост: искренняя вера, милосердие без лицемерия и беспорочная надежда. И великие святые тем велики, что жили духовно свободно в простоте евангельской.

Итак, необходимо вернуться к истокам. Он восстанавливает источники, критическое издание и перевод Нового Завета, а также издает труды Отцов церкви:

Киприана, Арнобия, Иереней, Амвросия, Августина и других (поэтому Эразма можно считать зачинателем патрологии).

Филологическая реконструкция текста и корректное издание сами по себе имеют для Эразма значение определенно философское, что больше, чем просто обладание достаточной операциональной техникой и эрудицией.

1.1.3. Концепция "глупости" Эразма

Философский дух концепции Эразма своеобразно проявляется в "Похвале глупости". Речь идет о работе, ставшей наиболее известной, и среди прочих она и сегодня читается с наибольшей охотой.

Что же такое эта "глупость"? Это нелегко выяснить и определить, поскольку она представлена Эразмом во всей полноте; в ней проявляются, с одной стороны, как

крайне отрицательные свойства худшей части человека, так, в противоположность этому, качества достойные Христа, безумие Креста (как определил это сам св.Павел). И Эразм представляет, с немалой долей игривости, всю гамму степеней безумия, иной раз блистая сократической иронией, интересными парадоксами, бичующей критикой, иногда с досадными сбоями (как в случае обличения развратных привычек людей церкви того времени). Порой Эразм обличает глупость с очевидным осуждением, а когда дело касается веры — с очевидным

стремлением возвысить
трансцендентные ценности, иногда
просто как проявление человеческих
иллюзий, впрочем, представляя их
как необходимый элемент жизни.
"Глупость" — некая чудесная метла,
которая сметает со своего пути все,
что обманчиво в понимании истины
более глубокой, чем сама жизнь,
иногда она скрывается под одеждами
короля, иногда в рубище нищего,
иногда под маской сильного мира
сего являет негодяя. "Глупость" в духе
Эразма срывает покровы и
показывает комедию жизни и
настоящее лицо тех, кто прятался под
маской. Она несет дух сцены, маски,

актерства, чтобы каким-нибудь образом заставить вещи явиться такими, как они есть. И таким образом, эразмовская "глупость" это обнаружение "истины".

Вот великолепная страница: "Если бы кто-нибудь сорвал на сцене маски с актеров, играющих комедию и показал зрителям их настоящие лица, разве не расстроил бы он всего представления и разве не прогнали бы его из театра камнями, как юродивого? Ведь все кругом мгновенно приняло бы новое обличье, так что женщина вдруг оказалась бы мужчиной, юноша —

старцем, царь — жалким
оборвышем, бог — ничтожным
смертным. Устранить ложь — значит
испортить все представление,
потому что именно лицедейство и
притворство приковывают к себе
взоры зрителей. Но и вся жизнь
человеческая есть не иное что, как
некая комедия, в которой люди,
нацепив личины, играют каждый
свою роль, пока хорег не уведет их с
просцениума. Хорег часто одному и
тому же актеру поручает различные
роли, так что порфироносный царь
внезапно появляется перед нами в
виде несчастного раба. В театре все
оттенено более резко, но, в

сущности, там играют совершенно также, как в жизни" (цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960, стр. 36).

И кульминацией эразмовой глупости становится вера: "Засим, среди глупцов всякого города наиболее безумными кажутся те, кого воодушевляет христианское благочестие. Они расточают свое имение, не обращают внимания на обиды, позволяют себя обманывать, не знают различия между друзьями и врагами [...]. Что же это такое, если не помешательство?" И кульминацией кульминации

"глупости" является небесное счастье, которое хотя и принадлежит другой, небесной жизни, но которое уже здесь на земле, можно вкусить, по крайней мере на краткий миг и лишь немногим. И вот, очнувшись, они говорят, что сами не знали, где были. Одно они знают твердо: беспамятствуя и безумствуя, они были счастливы. Поэтому они скорбят о том, что снова образумились, и ничьего другого не желают, как вечно страдать подобного рода сумасшествием", (цит. по: Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., 1960, стр. 106, 111).

Суровость, с которой Эразм клеймит пап, прелатов, церковников и монахов своего времени, привычки, укоренившиеся в церкви, и некоторые доктринальные положения, не могли не вызвать неприязнь католиков. Позже его критика становится более сдержанной. Лютер, напротив, бушевал в полемике по поводу свободы воли с неслыханной яростью, называя Эразма смехотворным, бессмысленным святотатцем, болтуном, софистом, неучем и квалифицировал его учение как смесь "клея и грязи", "мусора и дерьма". Но Лютер, как мы увидим

вскоре, не допускал «оппозиции». И действительно, два человека, движимые часто одной целью, шли совершенно разными путями.

1.2. Мартин Лютер

1.2.1. Лютер и его отношение к философии и возрожденческому гуманизму

Не раз говорили, что "где Эразм кивает, там Лютер бросается" ("*ubi Erasm us innuit ubi Luterus irruit*"). Действительно, Лютер (1483—1546) в духовной и политической

жизни своей эпохи пронесся как настоящий ураган, результатом которого стал болезненный разлом в единстве христианского мира. В соответствии с этой точкой зрения, начиная с Лютера средние века переходят в фазу "современного мира".

Среди большого количества работ Лютера отметим: 1) "Комментарий к Посланию к Римлянам" (1515—16), "95 тезисов об индульгенциях" (1517), "28 тезисов к диспуту в Гейдельберге" (1518), сочинения 1520 года, которые собственно конституируются как манифесты

Реформы: "К христианскому дворянству немецкой нации" "О реформе христианского образования", "О вавилонском пленении церкви", "О свободе христианина", "О рабстве воли" (против Эразма) 1525 года.

В истории Лютеру отведена первостепенная роль, в Реформе переплелись элементы социальные и политические, которые изменили облик Европы, и, естественно, ему отведена первостепенная роль и в истории религии, как мыслителю-теологу. И в истории философской мысли Лютеру принадлежит

определенное место, как ратующему за обновление, подобно всем философам того времени, по причине определенной теоретической ценности, которой обладают его работы (в особенности антропологического и теологического характера), а также и вследствие проработки нового типа религиозности, важного для новой эпохи (в качестве примера упомянем Гегеля или Кьеркегора, некоторые направления экзистенциализма и новой теологии).

Позиция, которую Лютер возвел в принцип в противоположность

некоторым философам, — это
тотальное отрицание: недоверие к
возможностям человеческой природы
спастись в одиночку, без
божественного участия, должно было
привести Лютера к признанию
тщетности какого бы то ни было
поиска автономии разума и попыток
выведения оснований человека на
базе логоса, или чистого разума.
Философия для него это пустая
софистика, плод нелепости и
омерзительного высокомерия,
которые присущи тому человеку,
который хочет основываться лишь на
своей силе, а не на той силе, которая
спасает, — на вере. И Аристотель с

этой стороны проявляется как выразитель некоторой парадигмы человеческого высокомерия.

Единственный философ, который не подлежит осуждению, по-видимому, Оккам: но Оккам собственно разорвал и противопоставил веру и разум, и он предвосхитил в некоторых аспектах путь, который должен был проделать и Лютер.

Но разберемся прежде всего во взглядах Лютера на эпоху Возрождения и затем уже проясним суть его религиозно-теологического мышления. Отношение Лютера к

движению гуманистов теперь достаточно прояснилось.

а) С одной стороны, он во весь голос и прямо-таки в дерзкой манере объявляет необходимость религиозного обновления и возрождения к новой жизни, говорит о потребности восстановления, — и все это выражается в духе Возрождения: с этой точки зрения, протестантская Реформа может быть рассмотрена как результат великого и разнообразного духовного движения Ренессанса.

б) Кроме того, Лютер вновь обращается к великому принципу "возвращения к истокам", то есть к началам и принципам, которые гуманисты старались реализовать через классику: Фичино и Пико возобновлением древних теологии (Гермес, Орфей, Зороастр, Каббала), а Эразм указывал на Евангелие, на ранних христианских мыслителей и Отцов церкви. Но обращение к Евангелию, которое у Эразма осуществляется с чувством меры и равновесия, у Лютера становится революционным и разрушительным. Все то, что традиционное христианство создавало веками, ему

казалось накипью, искусственной конструкцией, тяжким бременем и вызывало потребность освобождения. Традиция омертвляет Евангелие, одно противоречит другому, Лютер заявляет: "согласие невозможно". Следовательно, для Лютера возврат к Евангелию означает не переоценку, а прямо-таки отбрасывание традиционных ценностей, с) Такое требование, как очевидно, означает разрыв не только с религиозной традицией, но и со всей культурой, которая в основе своей содержит эти традиции. Гуманизм как образ мышления и теоретизирования целиком терпит

провал. В этом смысле позиция Лютера антигуманистическая: действительно, центральным ядром лютеранской теологии становится решительный отказ от любых ценностей, гуманистической литературы, также как и от спекулятивной философии, что касается человеческого разума, он — ничто перед Богом, и потому тайну спасения Лютер полностью перепоручает вере.

1.2.2. Черты теологии Лютера

Учение Лютера содержит три составные части: 1) учение о радикальном оправдании человека верой; 2) учение о непогрешимости Писания, как единственного источника истины; 3) доктрина универсального богослужения и находящейся в связи с этим свободы самостоятельного толкования Писания. Все другие теологические суждения Лютера производные от этих принципов.

1) Традиционное учение церкви состоит в том, что человек спасается верой и добрыми деяниями (вера

истинна, когда она связывается и проявляется через конкретные дела, а деяния суть истинные свидетельства христианской жизни, когда они вызваны и проникнуты верой) .
Чтобы быть христианином, нужны дела.

Лютер энергично опровергает ценность деяния. По какой же причине? Укажем только на сложные сплетения психологического и экзистенциального планов, интересующие нас постольку, поскольку здесь

превалируют доктринальные мотивы. Сам Лютер долго испытывал безрезультатность и неспособность заслужить спасение посредством собственных деяний, которые ему всегда казались неадекватными, и проблема вечного спасения непрерывно причиняла ему беспокойство и мучения. И решение, утверждающее, что для спасения достаточно только веры, принесло ему радикальное избавление от тревог.

Вот его мотивировка: мы, люди, — сотворены из ничего и поэтому наши

деяния в глазах Бога ничто. "Ничто" имеет возможность превратиться в "новое творение" посредством возрождения, указанного Новым Заветом. Как сам Бог творит из ничего в акте свободной воли, также аналогично акту свободной воли осуществляется наша регенерация. Человек после падения Адама обеднел настолько, что сам по себе не может больше ничего. Все, что производит человек для себя, — это вожделение — термин, которым Лютер обозначает все то, что связано с эгоизмом, себялюбием. Если это так, то спасение человека зависит от божественной любви, которая дана

нам бескорыстно. Вера состоит в понимании этого и вверении себя Богу. Именно в акте всеохватывающего доверия к Богу она превращается и возобновляется.

Вера "оправдывает без всяких деяний" ; и Лютер также допускает, что вера может иметь своим следствием благие деяния, отрицает он лишь ту силу и ту ценность, которые им традиционно приписываются.

Упомянем об "индульгенциях" и соответствующей полемике,

связанной именно с теологией деяния (на которую мы здесь можем лишь указать), но которая имеет огромное значение, так как касается фундаментальных основ христианского учения. Лютер не имел намерений решать вопросы, связанные со злоупотреблениями, он просто решительно отметал доктринальную базу индульгенций, как отпущения грехов, помилования.

2) Все, что было сказано выше, уже достаточно для понимания последующего развития лютеранства. Все, что мы знаем о Боге и отношении "человек — Бог",

сказано Богом в Писании. Его должно понимать в соответствии с буквой, оно не нуждается ни в доводах разума, ни в метафизически-теологических комментариях. Только Писание обладает непогрешимым авторитетом, папа, епископы и соборы, и вся традиция не столько приносят пользу, сколько препятствуют пониманию священного текста.

Такой энергичный призыв к Писанию уже звучал у многих гуманистов. Но современные ученые заметили, что когда Лютер приступил к переводу и изданию

Библии, уже циркулировало множество переводов Ветхого и Нового Заветов. Предполагалось, что в ходу было около 100 тысяч экземпляров Нового Завета и примерно 120 тысяч псалмов. Спрос, тем не менее превышал предложение, И грандиозное издание Библии Лютером отвечало именно этой потребности: отсюда его триумфальный успех. Прямой доступ к священным текстам в необходимом количестве: таков был довольно точный расчет Лютера.

Ученые заметили, что Библия гуманистов содержит в себе нечто,

отличающее ее от Библии Лютера. Первая, действительно, утверждает кодекс современной этики, регулирующей жизненную мораль. Лютер ищет оправдание веры и так как он к тому стремился, моральный кодекс лишается ценности сам по себе.

3) Третья сторона лютеранства объясняется как внутренней логикой новой доктрины (толкующей о том, что в отношениях между человеком и Богом, человеком и Словом Божьим, уже нет нужды в специальных посредниках), так и исторической ситуацией, которая сложилась к

концу Средневековья и сохранялась в течение всей эпохи Возрождения. Клир все больше обмирщался и погружался в светскую жизнь, терял доверие и многие не видели реального различия между священником и мирянином. Мятеж Уиклифа и Гуса на исходе Средневековья (см. т. 1.) особенно знаменательны. По поводу этих исторических событий, J. Delumeau пишет: "Отказываясь от церковных таинств, Уиклиф отказывается, в то же время, от церковной иерархии. Священники (которые должны быть все равны между собой) не нужны для того, чтобы раздавать Божье

Слово, — есть Бог, который только и производит все в нас, и ниспосылает свое учение посредством Библии. Несколькими годами позже Ян Гус объявит, что священник, совершивший смертный грех, не является более подлинным священником, и это распространяется также на епископов и на папу."

Мы не будем останавливаться на крайностях, к которым пришел сам Лютер, а именно, что отдельный христианин может иметь возражение против постановлений Церковного собора, если он непосредственно

освящен и вдохновлен Богом.и
вследствие этого каста
священническая не является
необходимой. Любой человек может
проповедовать слово Божье. Отличие
между "клиром" и "мирянами"
исчезло, хотя не исключается
институт пасторов как таковой, как
необходимый элемент в
организованном обществе.

Но обстоятельства быстро приняли
дурной оборот. Свобода
интерпретации открыла дорогу
такому развороту событий, которого
Лютер вовсе не желает, и постепенно
Лютер становится непримиримым

догматиком, претендуя, в некотором смысле, на "непогрешимость", которую он порицал в папе (не зря его прозвали "Виттенбергский папа"). Худшее произошло, когда, потеряв всякое доверие к организованным религиозным формам, по причине бесконечных злоупотреблений, Лютер "передал дела" Церкви, им преобразованной: так родилась "государственная церковь", являющаяся полной антитезой той, к которой Реформа должна бы была привести.

И так случилось потому, что, несмотря на торжественную

декларацию свободы веры, он впал в противоречие с фактами и своими утверждениями самым скандальным образом. Он писал в 1523 году (воспользуемся документами исследования Delumeau): "Когда идет речь о вере, имеется ввиду нечто абсолютно свободное, к чему невозможно никого принудить. В духе действует сила Божия, и потому исключено, что сила, внешняя по отношению к духу, может воздействовать на него". В январе 1525 года он подтверждал: "Что касается еретиков, и фальшивых пророков и докторов, не должно ни искоренять их, ни ограничивать.

Христос ясно говорит, что должно позволить им жить". Но уже в конце того же года Лютер пишет: "Монархи должны обуздывать общественные преступления, нарушения клятвы, очевидные оскорбления от имени Бога", хотя он и прибавляет: "Но не позволяйте себе принуждения по отношению к личности, оставляйте свободу... проклинать Бога или не проклинать". И спустя какое-то время во время выборов в Саксонии он пишет: " В каждой местности должен быть распространен только один единственный тип проповедования ". И так, мало-помалу, Лютер внушает принципы

религиозной жизни, угроз, наказаний и кар, коль скоро дело касается практической религиозности. Таким образом, судьба индивидуальной духовности вверялась политической власти и рождался принцип: *cuius regio, huius religio* (чья область, того и религия).

1.2.3. Черты пессимизма и иррационализма в мышлении Лютера

Пессимистические и иррационалистические мысли есть, очевидно, во всех работах Лютера, но

особенно это относится к трактату "О рабстве воли", направленному против Эразма. Здесь в понимании достоинства человека, понятии столь дорогом для итальянских гуманистов, защитником которого был Эразм, происходит как бы смена знаков. Только если человек осознает, что он совсем не может быть творцом своей судьбы, он может спастись: действительно, спасение зависит не от него, а от Бога, и, пока он остается неразумно убежденным в том, что якобы делает себя, он обманывается и не совершает ничего, кроме греха. Нужно, чтобы человек запомнил, что

только через "отчаяние" он проложит себе дорогу к спасению, так как, отчаиваясь, он доверяется Богу и весь вверяет себя воле Божьей , и, таким образом, приближается к благодати и спасению.

Человеческий род без Духа Божия, считающийся только с собой, есть "царство Дьявола", "хаос, смешанный с мраком".

Человеческая воля всегда и только является "рабыней" : или Бога или демона. Человеческое желание сравнивает Лютер с лошастью, под

двумя всадниками, Богом и демоном; если везет на спине Бога, то идет за Богом; если на спине демон, то идет туда, куда идет демон. У нее нет даже способности выбирать; всадники спорят между собой, кому владеть ею. И тому, кто находит "несправедливость" в этой судьбе человека, которая, таким образом, остается predetermined, Лютер отвечает учением, выведенным из принципа свободной воли Оккама: Бог есть Бог именно потому, что не должен отдавать отчет никому в том, чего он желает и что он делает, он находится выше всего, что является

справедливым или несправедливым,
согласно человеческому праву.

Природа и красота разделены
радикально, также, как разум и вера.
Человек, когда действует согласно
природе, не может не делать ничего,
кроме греха, а когда полагается
только на свой рассудок, не может не
ввергать себя в заблуждения.
Античные добродетели порочны и
ошибочны.

Никакое усилие не спасет человека,
единственно благодать Божья и
сострадание Божие, и это является

тем убеждением, которое, согласно Лютеру, дарует мир.

1.3. Ульрих Цвингли, реформатор из Цюриха

Ульрих Цвингли (1484—1531) был первоначально последователем Эразма, и, несмотря на разрыв отношений с Эразмом, остался глубоко связанным с гуманистическим менталитетом. Он выучил греческий и еврейский, и изучил не только Писание, но также античных мыслителей, таких как Платон и Аристотель, Цицерон и

Сенека. Разделял, по крайней мере, в начале своей духовной эволюции, убеждения Фичино и Пико, касающиеся откровения.

В 1519 он начал деятельность лютеранского проповедника в Швейцарии. Цвингли был убежденным сторонником некоторых основных тезисов Лютера, в частности, следующих: а) Писание является единственным источником истины; б) папа и Соборы не имеют власти, которая шла бы дальше того, что означено в Писании; с) спасение обретается верой, а не деяниями; д) судьба человека предопределена.

Цвингли разделял взгляды Лютера, и более всего некоторые теологические идеи (в частности, относительно таинств, которым он придавал почти только символическое значение), принадлежа к той гуманистической культуре, в которой превалировал рационализм с сильно выраженным швейцарским патриотизмом (последнее привело к тому, что он выделял жителей Цюриха, считая их избранными).

Для того, чтобы конкретно в философско-гуманистическом отношении определить, в чем у

Цвингли выражались отступления, выберем наиболее важные пункты: возобновление онтологической тематики пантеистического характера и тема греха.

Что касается греха, Цвингли видит его корни в себялюбии (эгоизме) . Все то, что делает человек в силу себялюбия, есть грех. Обращение же есть "просветление ума". Вот точные слова Цвингли: "Те, кто верят в Христа, превращаются в новых людей. Каким способом? Может быть, оставляя старое тело для того, чтобы облечься в новое? Конечно нет, старое тело остается. Остается,

таким образом, вместе с болезнями? Остается. Что же обновляется тогда в человеке? Ум. Но каким образом? Вот таким: вначале он не знал Бога, но там, где есть незнание Бога, там торжествует плоть, грех; после того, как человек распознает Бога, он действительно понимает все и внутри себя, и вовне. И презирает, все это узнав. Поэтому происходит то, что все дела, даже такие, что до этого времени привыкли оценивать как хорошие, считаются теперь не имеющими никакой ценности. Когда, таким образом, через озарение небесной благодатью ум человеческий узнает Бога, сам

человек становится новым."

Подчеркнем, что озарение ума показывает со всей непосредственной очевидностью попытку восстановить (в точно указанных пределах) значимость рациональных способностей человека.

Что касается возврата к онтологическому понятию Бога, то он толкуется как "Тот, который есть", т.е. как источник собственного бытия. Но бытие вещей для Цвингли, есть ничто иное как бытие самого Бога, поскольку Бог извлек существующие вещи (при творении)

из своей же сущности. Поэтому, говорит Цвингли: "[...] если бытие вещей не таково, как если бы они были сами по себе, не следует ли сделать вывод, что ничего нет, что было бы не божественной природы: это действительная сущность всех вещей".

Предопределение, для Цвингли, вписывается в детерминистический контекст и полагается одним из аспектов провидения. Несомненный знак избранности и состоит именно в наличии веры. Верующие, поскольку они все избраны, все равны между собой. Сообщество

верующих учреждается также в качестве политического сообщества. И таким образом религиозная реформа превращается в теократическое понятие, в котором дают о себе знать двусмысленности различного рода.

Цвингли умер в 1531 году, сражаясь с войсками швейцарских католиков. Выпады Лютера против него, начавшиеся сразу, как только Цвингли проявил признаки самостоятельности, не прекратились даже после смерти; Лютер это прокомментировал так: "Он кончил как убийца [...]; угрожавший мечом

получил награду, которую заслужил". Лютер торжественно подтвердил (словами из Евангелия), что "поднявший меч, от меча и погибнет", что меч не должен быть использован для защиты религии. Но уже в 1525 он побудил Филиппа утопить в крови крестьянское восстание под руководством Томаса Мюнцера, им же

назначенного пастором в Саксонии. И теперь спираль насилия раскручивалась: пламя религиозных войн распространялось с неизбежностью, став одним из самых больших бедствий новой Европы.

1.4. Кальвин и Женевская реформа

Жан Кальвин родился в Нуайоне, во Франции, в 1509, и сформировался как личность более всего в Париже, под влиянием гуманистов круга Жака Лефевра д'Этапля (Фабер Стапуленсис, 1455—1536). Его судьба тем не менее связана с Женевой, где с 1541 по 1564 годы, и вплоть до его смерти, воплощалось в жизнь теократическое правление, вдохновленное реформой, слишком суровое по отношению к религиозной жизни и нравственности граждан, и в

особенности, в отношении к
инакомыслящим.

Кальвинизм определялся как самый динамичный между различными типами протестантизма. Более пессимистичный в отношении к человеку по сравнению с Лютером, Кальвин был большим оптимистом по отношению к Богу. Если основным текстом для Лютера был стих из Матфея IX, 2: "Прощаются тебе грехи твои", для Кальвина смысл его деятельности заключался в противоположном: : "Если Бог с нами, кто против нас?" ("Послание к Римлянам", VIII, 31).

И Кальвин был уверен, что Бог был с ним при строительстве Города на тех землях, которые находятся выше Женевы, нового Израиля Божьего.

Р.Н.Вainton пишет ("Протестантская реформа", Турин): "Для Кальвина доктрина избранности была несказанным утешением "ибо освобождала человека от всякого беспокойства и озабоченности" таким образом, чтобы он мог посвятить всю энергию безусловному служению Господу Богу. Кальвинизм воспитывал дух героизма". Вот как Vainton резюмирует цель кальвинистов: "Их

задачей было установление теократии, республики святых, такой коллективности, в которой любой член не имел никакой иной мысли, кроме как прославление Бога. Это не было сообщество, управляемое Церковью или клиром в узком библейском смысле, потому что Бог много больше любой книги, даже той, что содержит его слово. Коллективность святых в духе параллелизма Церкви и Государства, которая была идеалом государственности для Средних веков и для Лютера, но, которая увы, была не возможна, иначе как посредством самого тщательного

отбора (что он пытался сделать в Женеве), когда клир и миряне, коммунальный совет и Божьи слуги, все в равной степени были вдохновлены Божественным Духом. Кальвин преуспел в своей деятельности много больше, нежели иные религиозные деятели шестнадцатого века".

Доктрина Кальвина изложена в работе "Учреждение христианской веры", известны многочисленные издания ее на латинском и французском языках, начиная с 1536 года.

Как и Лютер, Кальвин был убежден в том, что спасение единственно возможно через Слово Божье, открытое в Священном Писании. Любое представление о Боге, которое идет не от Библии, но от человеческого разума, есть пустой продукт фантазии, просто идол. Ум и человеческое желание были непоправимой и рискованной ошибкой, грехом Адама, так как ум искажает истину и волю, склоняет ко злу. Именно первородный грех, говорит Кальвин, уменьшил и ослабил (хотя не полностью) естественные дары человека, и в то

же время полностью исключил сверхъестественные.

Как и Лютер, Кальвин настаивает на рабстве воли и предоставляет спасение, достижимое лишь посредством веры, во власть Божию. Если бы мы имели малейшую возможность совершать даже самое малое действие только лишь по нашей свободной воле, Бог не был бы в полном смысле слова нашим Создателем.

Но, гораздо более Лютера, Кальвин настаивает на тезисе о

предопределении и распространяет
смысл всемогущества воли Божьей
вплоть до того, что следует
подчинять ей целиком человеческие
волю и намерения. Типично
стоический детерминизм, в духе
натурализма и пантеизма, он
заменяет на крайнюю форму форму
теистического и
трансцендентального детерминизма.

"Провидение" и "предопределение"
являются поэтому, двумя осевыми
концепциями кальвинизма.

Провидение есть, в некотором смысле, продолжение акта создания, оно распространяется на всех, не только в общем, но также в частностях, без какого то бы ни было ограничения: "Бог [...] посредством своего сокровенного решения, управляет полностью всем существующим, и ничто не происходит такого, чего Он сам не дозволил мудростью и волей своей". Кальвин приходит в своем теологическом детерминизме к самым крайним выводам; "Все создания, и низкие и высокие, располагаются в своем служении таким образом, что всякий

употребляется по Его усмотрению". Кроме того, он уточняет: "И не только Он имеет власть над естественными событиями, но и управляет также сердцами людей, руководит их действиями таким образом, что они не могут действовать иначе, как по Его постановлению".

Предопределение есть вечный совет Бога, определяющий намерения человека. Действительно Бог не создает всех в равных условиях, но предписывает одним жизнь вечную, другим вечное проклятие. Так в согласии с целью создания человека,

мы говорим что он был предназначен для смерти или для жизни".

Искать причину такого решения просто абсурдно: или точнее, причина заключена в свободной воле самого Бога и "никакой закон и никакое правило не может быть адекватным его воле".

Сам первородный грех Адама был не просто допущен Богом, но совершился по Его воле и определению. Это может показаться абсурдным только для тех, кто не благоговеет перед Ним и не

понимает, что сама вина Адама замыслена так, что она вписывается в более высокие планы провидения.

В этом протестантском положении, согласно Максу Веберу, коренится дух капитализма. Действительно, Лютер был первый, кто перевел концепцию деятельности термином "*Beruf*", что означает призвание в профессиональном смысле, но охватывает деятельность сельскохозяйственную и ремесленную. Кальвинисты распространили его на всю производительную деятельность, и в умножении богатства и в успехе, с

ним связанном, увидели осязаемый знак предопределения.

1.5. Другие теологи Реформы и представители протестантизма

Среди последователей Лютера интересен Филипп Меланхтон (1497—1560), который, тонко обойдя резкости учителя, попытался найти некоторое опосредующее звено между лютеранской позицией и традиционной католической теологией. Работа, которая принесла ему славу, называется "*Loci communes*" ("Общие места",

синтетическая экспозиция основ теологии), она была опубликована в 1521 году и выдержала множество переизданий.

Меланхтон стремился поправить Лютера в трех ключевых пунктах. 1) Поддержав тезис, согласно которому в деле спасения вера играет основную роль, он уточнил, что человек своими деяниями "сотрудничает" с ней, и это служит сопричиной спасения. 2) Он хотел возродить значение традиции с целью положить конец теологическим разногласиям, которые вызвала доктрина,

свободного выбора. 3) Учителя он упрекал в деспотической суровости и воинственности. Его искусные планы примирения христиан расстроились в 1541 в Ратисбоне, где стороны (лютеране, кальвинисты и католики) не приняли предложенную им основу соглашения.

С ярко выраженным рационализмом мы встречаемся у Мигеля Сервета (1511—1553), который в работе "Ошибки по поводу Троицы" (1531) подверг сомнению догму о триединстве и, как следствие, догму о божественной природе Христа, который для него был человеком,

чрезвычайно приблизившимся к Богу,
и которому люди хотели подражать.
Он был приговорен к смерти
Кальвином, нетерпимым к любой
форме расхождения с догмой.

Достойны упоминания Лелий Социн
(1525—1563) и его племянник Фауст
Социн (1539—1604), которые,
укрывшись в Польше, сформировали
религиозную секту, названную
"польские братья". Человек, в
противоположность мнению других
реформаторов, согласно Социну
может "заслужить" благодать, ибо он
свободен. Писание является
единственным источником, через

который мы познаем Бога, ум человека должен упражняться именно в интерпретации священных текстов. В такой интерпретации каждый истинно свободен. Социн стремится к чисто этическому и рационалистическому пониманию догмы, в противоположность иррационализму лютеран и кальвинистов.

Собственно мистический аспект протестантской реформаторской мысли представлен учениями Себастьяна Франка (1499—1542), наиболее известной работой которого были "Парадоксы" (1534),

Валентина Вейгеля (1533—1588), произведения которого имели хождение только после его смерти, и Якоба Беме (1575—1624), у которого наиболее известными стали две работы: "Аврора, или утренняя звезда" (1612) и " Три принципа Божественной природы "(1619).

Последний имел самое большое влияние на мыслителей эпохи Романтизма. Идеи Беме не ассимилируемы, поскольку они являются выражением интенсивно переживаемого и выстраданного мистического опыта. Это были, по сути дела, "метафизические

галлюцинации", как кто-то удачно выразился.

Смысл этого опыта Дж.Фраккари выразил следующим образом: "...для Беме истинная Жизнь есть "томление" безнадежно одинокого индивидуума, который перед лицом бесконечности остается немым и одиноким в своих запросах.. Жизнь, по Беме, это прорыв к решению, это яркий луч, разрезающий тьму, "царство радости", в котором осуществляется великое примирение между частями и Целым, Величием Бога, мощь которого разворачивается в общей окончательной гармонии.

Конечно, Беме писал для немногих (отсюда его эзотеризм) и был уверен, что его язык, столь образный и магический, сам по себе все же не достаточен для просвещения без вмешательства того, что помогло бы совершить бросок из видимого мира в мир невидимый. Он писал в своем "Письме": "Я вам скажу, уважаемый господин, что Вы увидели до сих пор в моих записях только отражение тех мистерий, которые никогда не могут быть описаны. Если Вы будете достойны Бога, Он зажжет свет в Вашей душе, тогда Вы будете слышать, вкушать, обонять и видеть невыразимые слова Бога". То есть,

существует в мистическом процессе момент, когда напряженность духовных сил доведена до крайности, когда начинает действовать сверхсила, осуществляющая окончательный переход от видимого к невидимому".

Работы Беме были приняты крайне неприязненно, но, ведя простую жизнь скромного ремесленника, и будучи ко всему терпимым, он избежал преследований и участи жертвы.

2. КОНТРРЕФОРМАЦИЯ И КАТОЛИЧЕСКАЯ РЕФОРМА

2.1. Историографические концепции Контрреформации и католической реформы

Губерт Йеден проницательно заметил как-то, что "исторические понятия как монеты, которыми в основном пользуются, не обращая особого внимания на чеканку. Но когда случается рассматривать их на свету, видно, что оттиски не так ясны, как должно для успешного ведения дел". Исторические

концепты крайне сложны, и, чаще всего, по причинам трудно определимым, как мы уже видели на ряде примеров Гуманизма и Ренессанса.

Это наблюдение годится также для концепции "контрреформации". Термин был употреблен в 1776г. Пюттером (юристом из Геттингена) и имел интересную судьбу. Отрицательная коннотация ("контр" = "против" = "анти"), указывает на консервативную реакцию против протестантской Реформы. Но изучение этого движения приводит к пониманию сложного явления,

призванного восстановить церковь внутри нее же самой различными способами. Предпосылки сложились уже на исходе Средних веков, и потом это движение развертывалось в течение всей эпохи Возрождения. Этот внутренний процесс обновления церкви был назван "католической реформой", и теперь этот термин принят почти единодушно. Комплекс феноменов, каким является "контрреформация", не был бы возможен без наличия таких сил восстановления внутри католицизма.

Йеден пишет: "В католической реформе Церковь черпает силу для защиты от нововведений. Это предпосылка контрреформации. Начатая в плане защиты, она стимулировала развитие жизненных законов той же Церкви. Защищаясь от врага, Церковь использует новые методы и новое оружие, при помощи которых она наконец-то вновь отвоевывает то, что потеряла. Совокупность характеристик, проявившихся в Церкви вследствие этой реакции и ее осуществления, и есть контрреформация".

Контрреформация имеет доктринальный характер и благодаря указанию на ошибки протестантизма, и благодаря формулировке положительной догмы католика. Но очевидна также и особая форма воинственности, которая более всего проявилась у Игнатия Лойолы и в иезуитской кампании, им основанной (официально признанной Церковью в 1540 году). Контрреформация проявилась также в форме ограничительных и принудительных мер, которые были присущи, к примеру, учрежденной в 1542 году римской Инквизиции и

составленному перечню запрещенных книг. Напоминаем, что печать стала более действенным инструментом распространения идей протестантизма.

Связь между "католической Реформой" и "контрреформацией" станет центральной функцией папства: "Папство, обновленное внутренне, становится инициатором контрреформации и побуждает религиозные силы реагировать на нововведения всеми существующими политическими средствами. Декреты Тридентского собора были для пап средством достижения целей и в

руках иезуитов стали действительно мощным инструментом".

Исторически оправданным кажется намерение отказаться от различения двух концепций — "католической Реформы" и "контрреформации, но термины выражают две различные стороны одного и того же явления. И ясно, что во всей серии событий оба движения идут параллельно и не смешиваются. Йеден подчеркивает их взаимодополнительность: "Мне кажется [...] необходимо удерживать двойственность понятий. В истории есть две линии развития, несхожие ни по происхождению, ни по

сущности: одна стихийная, в континууме внутренней жизни; другая диалектическая, вызванная реакцией на протестантизм. В католической реформе религиозный раскол выступает лишь в функции разъединения, в контрреформации он действует в качестве импульса. В понятии "католической реставрации" первой из двух функций не достает параллелизма с Реформой протестантской; еще менее это оценивается во второй, и потому взаимодействие, которое существует между религиозным расколом и развитием католической Церкви, полностью игнорируется. В понятии

"контрреформации" недооценен элемент преемственности. Если мы хотим понять развитие церкви в XVI веке, то должны иметь в виду эти основные элементы; элемент связи, выраженный в концепте "католическая реформа", и элемент реакции, выраженный в концепте "контрреформация". Поэтому на вопрос, как следует говорить "католическая реформа" или "контрреформация" Йеден отвечает: "Следует говорить не католическая реформа или контрреформация, но католическая реформа и контрреформация. Католическая реформа — это саморефлексия

церкви в соответствии с идеалом
внутреннего обновления;
контрреформация есть
самоутверждение церкви в борьбе
против протестантизма.

Католическая реформа основана на
внутренней реформе позднего
Средневековья. Импульс
отступничества привел к победе,
закрепленной папством в
организации и деятельности
Тридентского собора: Реформа — это
душа Церкви, восстановленная во
всей силе, в то время как
контрреформация — это тело.
Религиозный раскол отнял именно у
церкви немало ценного, но и

пробудил силы, которые еще существовали. Это было зло, но зло, в котором рождалось нечто положительное.

2.2. Тридентский собор

Католическая Церковь насчитывает по настоящее время 21 собор, от Никейского в 325 году до II Ватиканского в 1962—1965. Между этими соборами Тридентский (который был девятнадцатым по счету) продолжался с 1545 по 1563 год и был, естественно, одним из самых важных, хотя он не был ни

самым многочисленным, ни пышным, да и не таким уж затяжным, если учесть годы перерыва (с 1548 по 1551 и потом с 1552 по 1561 г.).

Важность Собора заключается в том, что он а) занял ясную доктринальную позицию относительно тезисов протестантов, б) обновил устав Церкви и дал точные указания по поводу формирования и поведения клира.

Чтобы дать представление о реформаторском духе Собора

приведем фрагмент канона: ("Декрет Реформы", сессия XXII, 17 сентября 1562): "Нет ничего, что более настоятельно побуждало бы других к набожности и поклонению Богу, чем жизнь и пример тех, кто возложил на себя обязательства служения Богу. Видя их, действительно возвышающихся над мирским и устремленных в мир более высокий, другие смотрят в них как в зеркало и извлекают пример, которому следует подражать. И абсолютно необходимо, поэтому, чтобы духовные лица, призванные связать с Богом свои судьбы, в своих привычках, манерах держаться, ходить, говорить не

касались того, что не серьезно, не умеренно, и не полно религиозности". Эти наставления направлены против безнравственности клира конца Средневековья и эпохи Возрождения, и конкретизируются в других канонах декрета.

Кроме того, на Тридентском соборе, Церковь вновь обретает полное сознание того, что быть Церковью — значит быть "попечительницей о душе" и миссионером: "*Salus animarum suprema lex esto*", "Да будет высшим законом спасение душ". Этот исторический поворот

Йеден оценивает следующим образом: "В истории Церкви этот перелом имеет то же значение, которое имеют открытия Коперника и Галилея для картины мира, выработанной естественными науками".

В документах Собора томистская и схоластическая терминология и концепции использовались весьма умеренно и осторожно и, как было отмечено внимательными интерпретаторами, мерой здесь служит верность Церкви, а не верность схоластическим теологам.

Были найдены решения по вопросам об оправдании верой, о деяниях, о предопределении, о таинствах, которые протестанты собирались свести лишь к крещению и причастию (в частности, была утверждена доктрина транссубстативности евхаристии, согласно которой субстанции хлеба и вина преобразуются в тело и кровь Христову). Лютер, напротив, говорил о консубстативности, что подразумевало неизменность хлеба и вина, в которых все же осуществлялось воплощение Христа, в то время как Цвингли и Кальвин сходились в символической

интерпретации причастия), и, таким образом, вновь восторжествовала традиция.

Приведем несколько выдержек из документов для иллюстрации некоторых из этих пунктов. По поводу оправдания верой говорится: "Конечная причина — величие Божье и Христово и жизнь вечная; действующая причина — милосердие Божье, которое бескорыстно и свято, сущностная причина — это единственный Господь наш Иисус Христос, который, будучи взятым его врагами, возлюбил их бесконечной любовью, и мы заслужили

оправдание его пресвятыми страстями на кресте и его прощение. Инструментальная причина состоит в святости крещения, которое есть таинство веры, без которого никому и никогда не будет оправдания. В конце концов, единственная формальная причина — это справедливость Божья; верит не тот, для которого он справедлив, но тот, которому передается справедливость; т.е. посредством этого дара, мы обновляемся в глубине духа, не только считались справедливыми, но названы были так и действительно были ими, получая каждый собственное оправдание, в

той мере, в которой святой Дух
расточает ее каждому в отдельности,
согласно предопределению и
собственному содействию.

Действительно, кто оправдан, если
не тот, кому переданы страсти
Господа нашего Иисуса Христа; в
этом оправдании грешников,
благодаря тем же самым святым
страстям, любовь Бога
распространяется посредством
святого Духа в сердцах оправданных.
Вместе с оправданием и с
отпущением грехов человек получает
через Иисуса Христа все эти дары, в
которых соединены вера, надежда и
милосердие. Действительно вера,

если не добавились к ней надежда и милосердие, не соединяет совершенным образом со Христом, и не делает его живой частью нашего тела. Поэтому абсолютно истинно утверждение, что вера без благих деяний мертва и бесполезна и что во Христе важно не обрезание, но вера, действующая посредством милосердия".

По поводу "бескорыстия" веры, уточняется: "Когда апостол говорит, что человек оправдан через веру и бескорыстно, это следует понимать в духе католической церкви, т.е. так, что вера есть источник

человеческого спасения, фундамент и корень любого оправдания, без которого нет воли Божьей и причастия, которое с вами обретают и ваши дети. Мы оправданы бескорыстно, поскольку все то, что предшествует оправданию — как вера, так и благие деяния — заслуживает благодати оправдания, ведь не в заслугах дело, иначе (как говорит тот же апостол) милость Его не была бы больше милостью".

О соблюдении заповедей и о благих делах говорится: "Никто, потом, уже будучи оправданным, не должен считаться свободным от соблюдения

заповедей, употреблять дерзкие выражения и запрещенное отцами под угрозой наказания быть отлученным от Церкви, нельзя для оправданного человека не соблюдать заповеди Божьи. Бог, действительно, не требует невозможного; но когда Он управляет тобою, то предупреждает делать то, что ты в состоянии сделать и когда требует того, что не в твоих силах, то помогает с тем, чтобы ты смог; Его заповеди не тяжки, иго сладостно и легко. Те, кто действительно являются сыновьями Божьими, любят Христа, и те, которые любят (как и Сам Он говорит), соблюдают Его

слова, вершат дела, которые с помощью Бога несомненно могут делать. Хотя, действительно, в жизни смертные, какими бы святыми и справедливыми они ни были, сколько раз впадают в ошибки незначительные и повседневные, простительные, но при этом не перестают быть справедливыми. И собственно для прощенных уже выражение, смиренное и правдивое: "И остави нам долги наша".

Наконец, по поводу евхаристии говорится: "Так как Христос, наш Спаситель, говорил, что истинно пребывал своим телом в том, что

отдал под видом хлеба, церковь убеждена и объявляется сейчас снова на этом святом Соборе — что с освящением хлеба и вина преобразуются они: хлеб в сущность тела Христа, нашего Господа, и вино в сущность Его крови. Это преобразование, произведенное подобающим образом, и есть, собственно, то, что святой католической церковью называется транссубстанцией ".

2.3. Новое появление схоластики

Лютер был враждебно настроен не только к Аристотелю, но также к томистской мысли и к схоластике вообще. Причина очевидна: ему претила сама мысль о примирении веры и разума, природы и благодати, человеческого и божественного. Но было столь же очевидно, что решения Собора тридцати должны дать новый импульс схоластической мысли, второе дыхание которой пришлось на XV и начало XVI веков (т.е. случилось ранее самого собора), блестящим представителем которой был Томмазо де Вио (1468—1534), более известный под именем кардинала Каэтана.

Каэтано был первым, кто ввел в качестве основного теологического текста не традиционные "Поучения" Петра Ломбардского, а "Сумму Теологии" св.Фомы, которая с успехом служила справочным пособием как для доминиканцев, так и для иезуитов. Напомним также что, в течение XVII века, комментарии к Аристотелю были заменены на Философские курсы, составленные на основе томизма. Они получили широкое распространение и популярность.

Еще более значительного расцвета "вторая схоластика" достигла в Испании, в стране, где даже споры гуманистов были религиозно окрашенными и, потому для нее сложились особенно благоприятные условия. Главным представителем второй схоластики был Франсиско Суарес (1548—1617), прозванный "*doctor eximius*", т.е. исключительный доктор. Известны его работы: "Метафизические диспуты" (1597) и "*De legibus*" (" О законах ", 1612). Онтология Суареса оказала влияние на современную мысль, в частности, на Вольфа.

Таким образом, более всего на семинарах и теологических факультетах, схоластика удерживалась на флангах новой философии и вступила в пору научной революции на дороге, как увидим, совершенно иную.

3. ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПОЛИТИКА

3.1. Никколо Макиавелли и теоретизация автономии политики

3.1.1. *Позиция Макиавелли*

С Никколо Макиавелли (1469—1527) начинается новая эпоха политического мышления. Политическая мысль стремится отделиться от спекулятивного мышления, этики и религии, принимая в качестве методологического принцип спецификации предмета исследования, который должен изучаться, по выражению Телезия: *iuxta propria principia* — т.е. автономно, не будучи причастным к другим областям, и, освободившись от методологической нагруженности, мог стать пригодным для политического исследования.

Позицию Макиавелли можно выразить формулой "политика для политики", которая собирательно и гибко выражает не что иное, как концепцию автономии.

Естественно, этот резкий поворот от гуманизма объясняется, по большому счету, новой политической ситуацией, сложившейся во Флоренции и в Италии в целом. Кризис моральных ценностей привел к разрыву между тем, что "есть" (вещи, как они реально существуют) и тем, что "должно быть" (вещи, как они должны были быть, если сообразовываться с моральными

ценностями). Но возводился этот разрыв в принцип и помещался в основу нового видения фактов политики.

Моменты мысли Макиавелли таковы:
а) политический реализм, который тесно связан с антропологическим пессимизмом; б) новая концепция "добродетели" государя, эффективно управляющего государством и со знанием дела противостоящего "судьбе"; наконец, с) "возвращение к началам", как условие восстановления и обновления политической жизни.

3.1.2. *Реализм Макиавелли*

Что касается политического реализма, то в основополагающей XV главе "Государя" (написанного в 1513, но опубликованного только в 1531, спустя 5 лет после смерти автора) тематизируется принцип, "правды в обстоянии вещей как они есть", и оставляется без внимания то, что "должно было быть". Вот точные слова Макиавелли: "Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. Зная, что об этом писали многие, я опасаясь, как бы меня не сочли

самонадеянным за то, что избрав тот же предмет, в толковании его я более всего расхожусь с другими. Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной — в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видел. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует, скорее, во вред себе, нежели на благо, так как желая исповедовать добро во всех случаях

жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением, смотря по надобности" (цит. по: Макиавелли Н. Изб. соч. М., 1982, стр. 344—345).

Макиавелли смог прямо сказать, что монарх может оказаться в таких условиях, что должен будет применять методы крайне жестокие и бесчеловечные. Крайнее зло требует крайних мер, потому следует избегать, в любом случае,

половинчатости и компромиссов, которые ничему не послужат, а напротив только крайне вредны.

Вот образец жесткой трезвости в "Рассуждениях на первые десять книг Тита Ливия", (написанных в 1513—1519 и опубликованные в 1532): "Когда кто-нибудь становится государем какой-нибудь страны, или города, особенно не имея там прочной опоры, и не склоняется ни к монархическому, ни к республиканскому гражданскому строю, то для него самое надежное средство удержать власть — это, поскольку он является новым

государем, переделать в этом государстве все по-новому: создать в городах новые правительства под новыми наименованиями, с новыми полномочиями и новыми людьми; сделать богатых бедными, а бедных богатыми, как поступил Давид, став царем: "алчущих исполнил благ, а богатящихся отпустил ни с чем", а кроме того — построить новые города и разрушить построенные, переселить жителей из одного места в другое, — словом, не оставить в этой стране ничего нетронутого. Так, чтобы в ней не осталось ни здания, ни учреждения, ни состояния, ни богатства, которое не было бы

обязано ему своим существованием. Он должен взять себе за образец Филиппа Македонского, отца Александра, который именно таким образом из незначительного царя стал государем всей Греции. Писавший о нем автор говорит, что он перегонял жителей из страны в страну подобно тому, как пастухи перегоняют свои стада. Меры эти до крайности жестоки и враждебны всякому образу жизни, не только что христианскому, но и вообще человеческому. Их должно избегать всякому: лучше жить частной жизнью, нежели сделаться монархом ценой гибели множества людей. Тем

не менее, тому, кто не желает избрать вышеозначенный путь добра, надобно погрязнуть во зле. Но люди избирают некие средние пути, являющиеся самыми губительными, ибо они не умеют быть ни совсем дурными, ни совсем хорошими [...]" (цит. по: Макиавелли Н. Избр. соч. М., 1982, стр. 422).

Эти самые горькие рассуждения связаны с пессимистическим видением человека. Согласно Макиавелли, человек сам по себе ни хорош, ни плох, но, скорее, склонен к тому, чтобы быть плохим. Следовательно, политик не может

полагаться на положительное в человеке, но должен принимать преобладание отрицательного и действовать в соответствии с этим. Поэтому не нужно бояться показаться устрашающим, следует принять необходимые меры, чтобы держать в страхе. Конечно, идеальный государь должен быть в одно и то же время и обожаемым и внушающим страх. Но эти две вещи трудно совместимы, и потому, государь выбирает самый эффективный из способов управления государством.

3.1.3. "Добродетель" государя

Такие достоинства государя названы Макиавелли "добродетелью".

Разумеется, политическая "добродетель" Макиавелли совсем не та, что "добродетель" в христианском смысле. Он использует этот термин, который в древнегреческой традиции звучал как *arete* в натуралистическом понимании без спиритуализованного представления об *arete* как о "благоразумии", свойственного Платону, Аристотелю, Сократу. В частности, оно ближе к понятию *arete*, которое было у некоторой части софистов.

Не раз это понятие всплывает у гуманистов, но Макиавелли выводит из него все крайние следствия.

Л.Фирпо описал это очень хорошо: "Добродетель это сила и здоровье, хитрость и энергия, возможность предвидеть, планировать, принуждать; она есть сильнейшая воля, ставящая плотину полному разливу событий, которая дает правило — увы! всегда частичное, как древний хаос, который строит с неодолимым напором порядок в пределах мира, но ведет к обвалу и распаду. Людьми управляют

малодушие, неверность, алчность, безумие; непостоянство в намерениях; невыдержанность, необязательность, неумение страдать ради достижения цели; едва только палка или плеть выпадают из руки повелителя, тотчас же порядок нарушается, подданные его бросают, отворачиваются, предают. В духе традиции средневековой христианской политики грешный человек, в массе своей презирающий все святое, целиком отдан в распоряжение гражданских властей, меча и суровой наказующей длани монарха ".

3.1.4. Свобода и "судьба"

И эта добродетель знает, как противостоять судьбе. Для гуманистов тема противопоставления "свободы" и "судьбы" была очень важной, как и для Макиавелли. Многие полагали, что судьба движет событиями и потому бесполезно напрягаться, стремиться противостоять ей, и лучше было бы прекратить попытки бороться с ней. И Макиавелли стремиться приспособиться к этому мнению. Но решение проблемы в следующем: одна половина всего

человеческого зависит от судьбы, другая — от добродетелей и свободы. Вот образ, ставший чрезвычайно известным (типичный образец мышления того времени): "...фортуна не постоянна, а человек упорствует в своем образе действий, поэтому, пока между ними согласие, человек пребывает в благополучии, когда же наступает разлад, благополучию приходит конец. Ибо фортуна — женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать — таким она поддастся скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому она, как женщина — подруга молодых, ибо они не так

осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают " (цит по: Макиавелли Н. Избр. соч. М., 1982, стр. 375).

3.1.5. "Добродетель" древней римской республики

Политическим идеалом Макиавелли все же не был принцип, им описанный, который скорее был продиктован необходимостью исторического момента, а республика, основанная на свободе и добрых обычаях. И описывая эту республику, он толкует в новом

смысле ту же концепцию "добродетели", в частности, когда обсуждает старый вопрос о том, полагался ли римский народ, завоевывая господство, на судьбу более, нежели на добродетели, и отмечает, без тени сомнения, [что "добродетель важнее чем судьба в завоеваниях империи".

3.1.6. Гвиччардини и Ботеро

Последовательность идей, аналогичную макиавеллевской, о природе человека, о добродетели, о судьбе и жизни политической, мы

находим у Франческо Гвиччардини (1482—1540), в частности в "Заметках политических и гражданских" (законченных в 1530 г.). Но Гвиччардини в историческом измерении кажется более чувствительным ко всевозможным "частностям".

Примечательны две его мысли. Согласно одной, прежде, чем умереть, нужно увидеть осуществление трех желаний: 1) пожить в прекрасно устроенной республике; 2) увидеть Италию освобожденной от варваров; и 3)

увидеть мир освобожденным от
тирании священников.

В другой он набрасывает свой
духовный автопортрет: "Я не знаю
ничего более неприятного для меня,
чем честолюбие, скупость и
изнеженность наших священников:
потому что каждый из этих пороков
отвратителен сам по себе, потому
что каждый из них и все вместе мало
похожи на тех, кто сделал
профессией жизнь, посвященную
Богу, и еще потому, что собираясь в
одном субъекте одновременно, они
являют чрезвычайно странную
картину. Не для освобождения от

законов, предписанных религией, христиане стремились соединиться, но для того, чтобы сократить эту кучу мерзостей до должных пределов, т.е. оставаться либо без недостатков либо без авторитета".

Доктрину Макиавелли часто сводят к формуле "цель оправдывает средства". Она вряд ли справедлива по отношению к автору "Государя", все же она дает некоторый урок современной эпохе.

Макиавелли также размышлял над понятием "разум Государства". На

этих уроках Макиавелли расцветает богатая литература, Джованни Ботеро (1544—1617) в работе "Об основании Государства" предпринял попытку смягчить грубый макиавеллиевский реализм, увеличив удельный вес моральных и религиозных ценностей.

3.2. Томас Мор и Утопия

Томас Мор родился в Лондоне в 1478 г. Он был другом и последователем Эразма и обладал изящным стилем, присущим всем гуманистам. Принимал деятельное участие в

политической жизни, занимал высокие должности. Твердый в своей вере католик он отказался признать Генриха VIII в качестве главы Церкви, и поэтому был приговорен к смерти в 1535. Только в нашем веке Мор был провозглашен святым папой Пием XI.

Бессмертную славу принесла Мору его "Утопия". Это древнейший литературный жанр, существовавший и до Мора и после него. Утопия поражает масштабом человеческого духа, который, посредством воображаемого, представляет то, чего нет, то, что должно быть или, что

человек хотел бы, чтобы оно действительно было.

"Утопия" (греческие *ου* = не и *topos* = место) обозначает "место, которого нет" или, что то же самое, "то, что не находится в каком-нибудь месте". Уже у Платона в "Государстве" содержится нечто подобное в описании совершенного города, не существующего "никакой своей частью на земле". Необходимо было семантическое творчество Мора, чтобы восполнить этот лингвистический пробел. Огромный успех термина показывает, насколько дух человеческий испытывал в нем

необходимость. Но отметим для себя, что Мор настаивал на определении "утопии" именно как "места, которого нет". Столица Утопии называется Амаурото (греческая *ataur 'os* = исчезающий), что еще раз подчеркивает, что город ускользает и исчезает как мираж. Река Утопии называется Анидра (греческая *anhydros* = лишенная воды), т.е. не река воды, но река без воды; в то же время государя зовут Адем (составлен из отрицательной частицы *alfa* и *demos* = народ), что означает правитель без народа. Очевидно, речь идет о лингвистической игре,

подтверждающей напряжение между реальным и ирреальным, выражением чего и была Утопия.

Источники, которыми пользовался Мор, это, естественно, Платон, затем учения стоиков, томизм и учение Эразма. В ярком свете представлена Англия со своей историей, традициями, с социальными драмами того времени (перестройка сельскохозяйственной системы, которая лишила земли и работы большое количество крестьян; религиозная борьба и нетерпимость; ненасытная жажда обогащения).

Основные принципы, определяющие рассказ от имени Рафаэля Гитлодея, принимавшего участие в одной из экспедиций Америго Веспуччи и якобы увидевшего Утопию, очень просты. Мор глубоко убежден (и в этом проявляется безусловное влияние оптимизма гуманистов), что достаточно следовать здравому смыслу и элементарным законам природы, которые находятся с разумом в безукоризненной гармонии, чтобы избежать того зла, которое отягощает общество.

Утопия не представляла социальной программы для реализации, но

определяла принципы,
предназначенные к тому, чтобы стать
нормативной функцией, и
посредством намеков, постоянно
указывала на социальные недуги и
методы их лечения.

Ключевым пунктом является
отсутствие частной собственности.
Уже Платон в "Государстве" говорил,
что собственность разделяет людей
барьером "мое" и "твое", между тем
как "общность" имущества
восстанавливает единство. Где нет
собственности, там нет "моего" или
"твоего", но все "наше". И Мор,
вдохновленный Платоном,

предлагает обобществить все имущество.

Кроме того, в Утопии все граждане равны между собой. Исчезает неравенство имущественное, исчезают различия в социальном статусе. Жители Утопии занимаются хозяйством и кустарными промыслами, избегая социального неравенства.

Работают не по принуждению и не весь день (как это было в те времена), а по шесть часов в день,

для того, чтобы оставить время для развлечений и занятий другого рода.

В Утопии, кроме того, есть священники, отдающие себя религиозному служению, но если кто-то рождается с особыми способностями и наклонностями, может посвятить себя изучению "словесности". Жители Утопии миролюбивы, следуют здоровому образу жизни, допускают различные религиозные культы, в почитании Бога отличаются терпимостью.

Вот одна из заключительных страниц книги, направленная против богачей всех времен и против богатства (интересный парадокс: легко ли обеспечить существование при запрете на деньги, которые изобретены как раз для облегчения жизни): "И эти очень плохие люди со своей ненасытной жадностью поделили между собой все то, чего хватило бы на всех! Сколь далеко им, однако же, до счастья государства утопийцев! Совсем уничтожив само употребление денег, утопийцы избавились от алчности. Какое множество бед отсекли они, какую жатву преступлений вырвали они с

корнем! Ибо кому не известно, что с уничтожением денег отомрут обманы, кражи, грабежи, раздоры, возмущения, тяжбы, распри, убийства, предательства, отравления, каждодневно наказывая, люди скорее мстят за них, чем их обуздывают; к тому же одновременно с деньгами погибнут страх, тревога, заботы, тяготы и бессонные ночи. Даже сама бедность, которой одной только, казалось, и нужны деньги, после полного уничтожения денег тут же сама исчезнет" (цит. по: Т.Мор. Изб. соч. М. Наука, 1978, стр. 276—277).

Л.Фирпо не без основания заметил, что "Утопия" одна из немногих книг, о которых можно сказать, что они повлияли на ход истории: "В них человек, измученный насилием несправедливого общества, заявляет протест, который никогда уже не будет заглушен. Первый из бессильных реформаторов, замкнутый в мире чрезмерно глухом и слишком враждебном для того, чтобы выслушать его, он обучал, как вести борьбу тем единственным способом, который остается безоружным людям культуры, которые обращаясь к будущим векам, набрасывают программу не затем,

чтобы призывать к
непосредственному действию, но
чтобы будоражить сознание. И по сей
день блестящие реалисты, которых
мир называет словом "утописты",
делают именно то единственное, что
им дано: как мореплаватели,
потерпевшие кораблекрушение у
необитаемого острова, они бросают
потомкам сообщение в бутылке".

3.3. Жан Боден и абсолютизм власти Государства

Жан Боден(1529/30—1596) в своих
"Шести книгах о республике" был

свободен как от крайностей реализма Макиавелли, так и от утопизма Мора.

Государству необходима сильная власть, которая бы объединила всех членов общества, связав в единое целое. Но этот суверенитет не достижим методами, рекомендуемыми Макиавелли, которые грешат имморализмом и атеизмом, его можно установить на справедливых началах, апеллируя к разуму и естественным законам.

Вот знаменитое определение государства Бодена: "Государство это справедливое правление, которое распространяется как на различные семейства, так в целом и на то, чем они сообща владеют". Вот прекрасная иллюстрация к нему: "Как судно — лишь бесформенный кусок дерева, если лишить его всех форм, таких как борт, нос корабля, корма, штурвал, так и Государство ничто без той суверенной власти, которая скрепляет всех членов и позволяет всем семействам и коллегиям стать единым телом. Если продолжить уподобление судну, то как оно может быть частично

покалечено или полностью
уничтожено, так и народ, хотя и со
своей территорией, может быть
разметан по всему миру и даже
полностью истреблен; в
действительности не население
формирует Государство, но союз
народа под одной единственной
суверенной властью [...]. В общем,
суверенитет — истинный фундамент,
основа, на которую опирается вся
структура Государства и от нее
зависят все судебные ведомства,
законы и распоряжения; оно является
единственным обязательством,
которое связывает семейства, тела,
коллегии, частные лица,

единственное совершенное тело,
именно которое и есть Государство".

Под "суверенитетом" Боден
понимает власть абсолютную и
вечную, в лице Государства. Такой
суверенитет выражен более всего в
законах, которые даны подданным
без их на то согласия.

Как уже было сказано, абсолютизм
Бодена имеет точные объективные
границы в виде этических норм
(справедливости), законов природы и
божественных законов; и эти
пределы для него обязательны.

Верховная власть, которая не уважает эти законы, уже не власть, но тирания.

Написанная Боденом работа под названием "*Colloquium heptaplotomere*" (Разговор семи персон) имеет в качестве темы религиозную терпимость. Действие ее разворачивается в Венеции в споре между семью последователями различных религий: 1) католиком, 2) последователем Лютера, 3) последователем Кальвина, 4) евреем, 5) мусульманином, 6) язычником, 7) и представителем "естественной религии". Основная мысль этой

работы состоит в том, что (как и для флорентийского гуманизма) существует естественный фундамент, общий для всех религий. На этой базе возможно общее религиозное согласие, однако без принесения в жертву различий, свойственных позитивным религиям. Таким образом, то, что объединяет, будучи заложенным в естественном фундаменте различных религий, оказывается сильнее того, что разъединяет..

3.4.Гуго Гроций и обоснование естественного права

При последних вспышках XVI в. и в первые десятилетия XVII в. — формируется и укрепляет позиции теория естественного права в работах итальянца Альберико Джентиле (1552—1611), в частности в его произведении "*De iure belli*" ("О праве войны", 1558), и особенно у голландца Гуго Гречия (Гуго де Гроот, 1583—1645) в написанном им трактате "О праве войны и мира" (1625, переиздан в расширенном виде в 1646 году).

Гуманистическая закваска Гречия еще дает о себе знать, но он уже на пути, ведущем к современному

рационализму, хотя проходит он его не до конца.

Фундаментом соглашения людей между собой является разум и природа, которые совпадают между собой. "Естественное право", регулирующее человеческое сообщество, имеет этот рационально-естественный фундамент. Он есть "голос здравого смысла, в соответствии или в противовес с которым неизбежно утверждается или порицается все с точки зрения морали, и, как следствие, устанавливается или запрещается Богом, Творцом

природы". Но примечательно, что онтологическая основа естественного права, по Гроцию, имеет следствием I своим то, что и сам Бог, поскольку на этом праве все держится, не [может его изменить. Это означает, что естественное право отражает рационализм самого Бога, создателя мира, и что, как таковой, Бог не может ничего изменить, не впадая в противоречия с собой, что немыслимо.

Естественное право отличается от "гражданского права", зависящего от решений людей, и гражданской власти. Оно имеет в качестве цели

соображения полезности и поддержания согласия среди граждан. К сфере естественных прав принадлежат жизнь, достоинство и собственность личности.

Международное право основывается на идентичности природы людей; на этом основании могут заключаться международные договоры |между людьми различных конфессий, так как принадлежность к различным верам не влияет на человеческую природу.

Наказание для нарушителей прав должно иметь не карательные цели, а корректирующие: наказывают не за ошибку, но для того, чтобы делать ошибок в будущем. И наказание должно быть пропорционально срокам, серьезности преступления и той пользе, которую может извлечь из него сам преступник.

Возобновляя идеи флорентийского гуманизма, но в форме более рационализированной, Гроций поддерживает естественную религию, общую для всех времен и потому лежащую в основе всех

положительных религий. Эта естественная религия основывается на четырех утверждениях: 1) Бог существует и Он единственный, 2) Бог величайший по сравнению со всеми вещами видимыми и постигаемыми, 3) Бог всеведущ, 4) Бог — Творец всего.

Некоторые переводчики Гроция увидели в его работе триумф нового научно-рационалистического мышления. Но, согласно L.Malusa, "Гроции гораздо более связан с классически средневековым и схоластическим понятием естественного права, чем с

современным". Действительно, даже при натурализации Закона Божьего в работе "О праве войны и мира" с акцентом на юридическом моменте (в условиях озабоченности войнами) естественный закон остается всегда, как и для св. Фомы, законом божественным, критерием объективным и вечным". Поэтому рационализм Гроция выступает "в качестве интеллектуализма в противовес волюнтаризму (типа оккамовского, или протестантского), но никак не в качестве утверждения о непричастности (= автономии) человеческого разума по отношению

к божественному управлению миром".

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

Дата	Исторические события	Фигуры
150	161-80 . Император Марк Аврелий (до 169 г. правил вместе с Луцием Вером). 180-92 . Император Коммод. 193 . Начало правления	155 . Т. родился Карфа. 165 . М. смерти. 185 . Р.

	династии Северов (были у власти до 235г.).	Ориген христиан 198-217 Афродита Афинская
200	202 . Септимий Север начинает преследовать христиан. 212 . Каракалла издает указ о даровании римского гражданства свободному населению всех провинций. 235 . Начало правления т.н.Солдатских императоров(до 305г.).	203 . У Лионс ереси' 203-311 возгла катахе школу Алекса 204 . Р Плоти 215 . У Алекса

		220 . У Эмпири Тертуллиан 234 . Р Порфирий Тирский 244 . Г основатель школы
250	257-8 . Им.Валериан: гонения на христиан. 284-305 . Император Диоклетиан.	250 . Р Ямвлих 253 . У 253-69 Плотин 263-8 . школе 270 . У

300	303-11 . Им.Диоклетиан: гонения на христиан. 306-37 . Константин I Великий. 313 . Им. Константин: Медиоланский (Миланский) эдикт. 325 . Первый Вселенский собор в Никее (Никейский собор). 330 . Перенесение столицы империи из Рима в Константинополь (Византий).	301 . Г. издает "Энне. 305 . У. Порфи 330 . Р. Васил Родил Назиал 335 . Р. Григор

350

361-3 . Император
Юлиан Отступник. **365**
. Алеманны вторглись
в Галлию. **379** .
Остготы в Паннонии и
вестготы в Македонии.
380 . Им. Феодосии I:
Фессалоникийский
эдикт.
381 . Второй
Вселенский собор в
Константинополе
(Константинопольский
собор).
395 . Разделение
Римской империи,
между Аркадием

354 . Р
св.Авг
379 . У
Нисск
384 . С
Риме.
384-6 .
в Мил
390 . У
Григор
Назиан
390-40
папы Д
св.Иер
перевс
на лат
(Vulga

	(Восточная империя) и Гонорием (Западная империя) .	394 . У Григор 396 . С еписко 397 . С "Испо
400	402 . Равенна, столица Западной империи. 410 . Разграбление Рима вестготами. 430 . Вандалы осаждают Гиппон. 431 . Эфесский собор.	412 . Г в Конс 419 . С "О Трс 427 . С "О гра 430 . У св.Авг

450	451 . Халкедонский собор. 455 . Разграбление Рима вандалами. 476 . Конец Западной Римской империи. 493-526 . Теодорих, король Италии. 494 . Папа Геласий: различие между властью духовной и властью светской. 496 . Обращение Клодовея, короля франков, и его народа в христианство.	480 . Р Боэци 485 . У
500		524 . У

526 . Умер Теодорих.

527 . Юстиниан,
император Восточной
Римской империи.

529 . Юстиниан
закрывает
философскую школу в
Афинах.

529-33 . Кодекс
Юстиниана.

535-53 . Война
Восточной Римской
империи с остготами.

550

554 . Им. Юстиниан:
"Прагматическая
санкция".

565 . Умер Юстиниан.

560-63

Севил

597 . А

(Кенте

	568 . Лангобарды в Италии. 570 . Родился Магомет (Мухаммед). 590-604 . Римский папа Григорий I Великий.	обращ саксов христи
600	622 . Хиджра (магометанская эра) : переселение Магомета в Медину. 632 . Умер Магомет. 634-50 . Арабы завоевывают Египет, Сирию, Месопотамию, Иран. 643 . Эдикт Ротари.	
650		

	661-750 . Халифат Омейядов (Дамасский халифат) . 689-741 . Карл Мартелл, король франков (с714г.).	674 -7. Досто
700	711-19 . Арабы завоевывают Испанию. 712-44 . Лиутпранд, король лангобардов. 732 . Битва при Пуатье.	730 . Р Алкви Йоркс
750	750. Начало династии Аббасидов. 754 -56. Образование Папского государства. 756-74. Дезидерий, король лангобардов. 768. Карл Великий,	

король франков.
774. Конец
Лангобардского
королевства.

800

800 . Карл Великий
коронован в Риме
императорской
короной папой
Львом III.
814 . Умер Карл
Великий.
827 . Арабы в
Сицилии.
842 . Клятва в
Страсбурге.
843 . Верденский
договор.

804 . У
Йоркс
847 . Р
Эриуг

850	867 . Фоцианская схизма. 877 . Капитолярий Кьерси. 887 . Низложение Карла Лысого.	880 . У Эриуги
900	911 . Нормманы во Франции. 936 . Оттон I, германский король.	
950	962-73 . Оттон I, император. 973-83 . Оттон II, император. 983-1002 . Оттон III, император.	980. Ро Авице

	987-96 . Гуго Канет, король Франции.	
1000		1021-7 Авице 1033 . св.Анс (Кенте . 1037 Авице
1050	1054 . Разделение (схизма) христианской церкви на Восточную (православную) и Западную (католическую) . 1059 . Латеранский собор в Риме.	1050-1 Росцел 1058-1 Газали 1070-1 из Ша 1076-7 Св.Ан

	1061-91 . Норманны в Сицилии. 1073-85 . Папа Григорий VII. 1075 . Григорий VII: "Диктат папы". 1077 . Свидание в Каноссе. 1096-99 . I Крестовый поход.	"Моно" "Прос. 1079 . Абеляр 1090-1 Адела 1091 . св.Бер (Клер
1100	1122 . Вормсский конкордат. 1130 . Рожер II, король Сицилии. 1147-49 . II Крестовый поход.	1101-4 Викто 1109 . св.Анс 1110 . Иоанн Солсб

		1114 - Преподобный Бернар Шартрский 1120-5 Преподобный Гильом 1126 . Аверроэс 1135 . Моисей
1150	1152-90 . Фридрих I, император. 1176 . Битва при Леньяно. 1183 . Мир в	1153 . св.Бернард 1154 . Жильберт Порретан

	Констанце. 1189-92 . III Крестовый поход. 1194 . Родился Фридрих II. 1198-1216 . Иннокентий III, папа римский.	Умер 7 Шартр 1160 . Ломба 1173 . Сен-В 1175-1 Гроссе 1180 . Солсб 1185-1 Алекса Гэльса 1198 . Аверр
1200	1202-04 . IV Крестовый поход.	1204 . Майм

1204 . Начало
Латинской империи.
1209-29 . Крестовые
походы против
альбигойцев.
1214 . Битва при
Бунине.
1215 . Англия:
"Великая хартия".
1220 . Фридрих II,
император.
1231 . Фридрих II:
"Мельфийские
конституции".
1248 . VI Крестовый
поход.

1206 .
св.Але
Велик
1214 .
Родже
1218 .
св.Бон
Бонья
(Тоска
1221 .
св.Фом
Ахвин
1235-1
Раймо
1240 .
Сигер

		1248-5 Кельно
1250	1250 . Умер Фридрих II. 1261 . Конец Латинской империи. 1266 . Битва при Бенеанто. 1268 . Битва при Тальякоццо. 1282 . "Сицилийская вечерня". 1291 . Образование Швейцарского союза. 1293 . Флоренция: "Установления	1248-5 Св.Бон препо Париж 1252-5 препо Париж 1258-6 "Сумм язычн 1260 . Майст 1266 . начин:

справедливости".

1294-1303 . Бонифаций

VIII, папа римский.

1297 . "Заккрытие

Большого совета"

(Венеция).

"Сумм

1274 .

Фома.

св.Бон

1277 .

Тампъ

авверр

1280 .

св.Аль

Велик

Уилья

1284 .

Сигер

1292 .

Бэкон.

1296-1

Сузо (

1300	1300 . Первый юбилей.	1300-6
	1301 . Начало	Таулер
	Оттоманской империи.	1308 .
	1302 .	Скот.
	Кальтабелоттский	1320-8
	договор.	Уикли
	1309-77 .	1324 .
	"Авиньонское	Падуа
	пленение" пап.	"Защи
	1314-47 . Людовик	1327 .
	Баварский, император.	Майст
	1337 . Начало	1328-5
	Столетней войны.	Препе
	1347-54 . Кола ди	Жана]
	Риенцо.	1349 .
	1348 . Чума в Европе.	Оккам

1350	1356 . "Золотая булла" (Карла IV). 1378-1417 . "Великая схизма".	1369-1 1382 . Оресм

1400	1402-12 . Экспансия Венеции на материк.	
1410	1410 . Поляки разбивают Тевтонский орден (Битва при Грюнвальде). 1414-18 . Констанцский собор. 1415 . Битва при Азенкуре. Ян Гус сожжен на костре. Восстание в Богемии. 1416-58 . Альфонс V -	

	король Арагона, Сицилии и Неаполя.	
1420		
1430	1431 . Казнь Жанны Д'Арк. 1434-64 . Флоренция: Козимо Медичи. 1437-49 . Малая Западная схизма.	1431 . Валла насла 1437-4 (1404- семье'

1440	1449-92 . Флоренция: Лоренцо Великолепный.,	1440 . Кузанс 64): "С невеж 1440-4 Кузанс конъеи
1450	1450 . Франческо Сфорца, герцог Миланский. 1451-81 . Мехмед II, турецкий султан. 1453 . Взятие Константинополя турками.	1453 . Кузанс видени 1458 . Кузанс берилл

	1455-85 . Англия: война Алой и Белой розы.	
1460	1462-1505 . Россия: Иван Великий (третий).	1463-6 (1433- Платон
1470	1478 . Флоренция: заговор сумасшедших. 1479 . Испания: Фердинанд Арагонский и Изабелла Кастильская (Объединение Арагона- и Кастильи в Испанское королевство).	1474 . "Хрис' религи

1480	1485 . Англия: Генрих VII (ум.1509). Начало династии Тюдоров.	1482 . "Платон теолог 1486 . Мира 94): "С челове достой "Девят тезисс

Библиография

Глава первая

Тексты La Sacra Bibbia, CEL-UECI, Roma 1974*. — I manoscritti del Mar Morto, a cura di F. Michellini Tocci, Laterza, Bari 1967; / manoscritti di Qumran, a cura di L. Moraldi, Utet, Torino 1971; Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di L. Moraldi, 2 voli., Utet, Torino 1971; Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di G. Erbetta, 4 voll., Marietti, Torino 1966—81.

Литература AA. VV., Introduzione alla Bibbia. Con antologia esegetica, 5 voll., Marietti, Torino 1960 ss.; AA.VV., Introduzione al Nuovo Testamento, 5

voll., a cura di A. George e P. Grelot,
Boria, Roma 1981.

J.A. Soggin, Introduzione all'Antico
Testamento, 2 voll., Paideia, Brescia
1968—69; B. Coreani, Introduzione al
Nuovo Testamento, Claudiana, Torino
1972.

Глава вторая

A. Pincherle, Introduzione al
cristianesimo antico, Laterza, Bari 1978;
M. Simonetti, La letteratura cristiana
antica greca e latina,
Sansoni/Accademia, Firenze 1969; W.

Jaeger, Cristianesimo primitivo e Paideia greca. La Nuova Italia, Firenze 1974; H.A. Wolfson, La filosofia dei Padri della Chiesa, Paideia, Brescia 1978. Inoltre: E. Hoffmann, Platonismo e filosofia cristiana. Il Mulino, Bologna 1967; C.M. Cochrane, Cristianesimo e cultura classica, Il Mulino, Bologna 1969; J. Kelly, Il pensiero cristiano delle origini. Il Mulino, Bologna 1972;

G. Prestige, Dio nel pensiero dei Padri, Il Mulino, Bologna 1969; J. Danielou, Messaggio evangelico e cultura ellenistica, Il Mulino, Bologna 1975; G. Mondesert, Guida alla lettura dei Padri della Chiesa, Jaca Book, Milano 1981 ;

G. Bosio, *Iniziazione ai Padri*, 2 voll., SEI, Torino 1963—64; R. Barr, *Breve patrologia*, Queriniana, Brescia 1982; B. Altaner, *Patrologia*, Marietti, Torino 1981; J. Quasten, *Patrologia*, vol. I.: / primi due secoli (II—III), voi. II: I Padri greci (secoli IV—V), vol. III. I Padri latini (secoli IV— V), Marietti, Torino 1980. *Grande Antologia Filosofica*, voll. III—IV—V: *Il pensiero cristiano*, Marzorati, Milano 1954 (va dalle origini fino a tutto il Medioevo).

Тексты / *Padri Apostolici*, a cura di A. Quacquarelli, Citta Nuova, Roma 1976.

Filone di Alessandria: La creazione del mondo. Le allegorie delle Leggi (prefazione, traduzione e note della prima opera di G. Calvetti, della seconda di R. Bigatti; introduzione generale di G. Reale), Rusconi, Milano 1978; L'erede delle cose divine, (prefazione traduzione e note di R. Radice, introduzione di G. Reale), Rusconi, Milano 1981; La tetralogia di Caino, I giganti, L'immutabilità di Dio (traduzione di C. Mazzarelli, a cura e con introduzione di R. Radice), Rusconi, Milano 1984.

Testi gnostici cristiani, a cura di M.
Simonetti, Laterza, Bari 1970.

S. Giustino, LeApologie, a cura di I.
Giordani, Citta Nuova, Roma 1962, a
cura di L. Reboli, Messaggero, Padova
1983; Taziano, Discorso ai Greci, a cura
di M. Fermi, Roma 1924; Ireneo di
Lione, Contro le eresie e gli altri scritti,
a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano
1979. Clemente Alessandrino,
Protreptico, a cura di A. Pieri, Edizioni
Paoline, Roma 1967; Idem, C'e salvezza
per il ricco?, a cura di A. Pieri, Edizioni
Paoline, Roma 1965; Idem, Il

Protrettico. Il Pedagogo, a cura di M.G.
Bianco, Utet, Torino 1971.

Origene, I principi, a cura di M.
Simonetti, Utet, Torino 1979; Idem,
Contro Gelso, a cura di A. Colonna,
Utet, Torino 1971 ; Idem, Commento al
Vangelo di Giovanni, a cura di E.
Corsini, Utet, Torino 1968; Idem,
Omelie sulla Genesi e sull'Esodo, a cura
di G. Gentili, Edizioni Paoline, Roma
1976; Idem, Disputa con Eraclide, a
cura di G. Gentili, Edizioni Paoline,
Roma 1970.

I Padri Cappadoci: Basilio di Cesarea, Opere ascetiche, a cura di U. Neri, Utet, Torino 1980; S. Gregorio Nisseno, La vita di Mose, a cura di C. Bigatti, Edizioni Paoline, Roma 1966. Presso Citta Nuova Editrice sono usciti: Gregorio di Nissa, L'anima e la resurrezione, a cura di S. Lillà, Roma 1981 ; Idem, La grande catechesi, a cura di M. Naldini, Roma 1982; Idem, L'uomo, a cura di B. Salmona, Roma 1982; Gregorio Nazianzeno, La passione di Cristo, a cura di F. Trisoglio, Roma 1979.

Dionigi Areopagita, Tutte le opere,
traduzioni di P. Scazzoso, introduzione,
prefazioni, parafrasi e note di E. Bellini,
Rusconi, Milano 1981.

Massimo il Confessore, La mistagogia
ed altri scritti, a cura di R. Cantarella,
Firenze 1931 ; Idem, Capitoli sulla
carità, a cura di A. Ceresa-Gastaldo,
Studium, Roma 1963; Idem, Umanità e
divinità di Cristo, a cura di A. Ceresa-
Gastaldo, Citta Nuova, Roma 1979;
Idem, Duecento pensieri sulla
conoscenza di Dio e sull' incarnazione, a
cura di A. Ceresa-Gastaldo, Jaca Book,
Milano 1980.

Литература А. Maddalene, Filone
Alessandrino, Mursia, Milano 1970; H.
Jonas, Lo gnosticismo, SEI, Torino
1973; B. Mondin, Filone e Clemente.
Saggio sulle origini della filosofia
religiosa, Torino 1968; una vera e
propria monografia su Origene e
l'introd. di G. Gentili alla Disputa con
Eraclide, cit.; AA.VV., Arche e Telos.
L'antropologia di Origene e di Gregorio
di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti
del Colloquio 1979, Vita e Pensiero,
Milano 1981 ; H.U. von Balthasar,
Liturgia cosmica. L'immagine dell
universo in Massimo il Confessore,
A.V.E., Roma 1976.

Глава третья

Тексты Tertulliano, Apologetico, a cura di E. Paratore (trad, di E. Buonaiuti, testo latino a fronte), Laterza, Bari 1972; Idem, Opere scelte, a cura di C. Moreschini, Utet, Torino 1974; Idem, La corona, a cura di P.A. Gramaglia, Edizioni Paoline, Roma 1980; Idem, La testimonianza dell' anima, a cura di P.A. Gramaglia, Edizioni Paoline, Roma 1982 (questi due ultimi volumi sono forniti di introduzione e commenti così ampi da costituire vere e proprie monografie) ; Arnobio, Adversus nationes (contro i pagani), a cura di R.

Laurenti, SEI, Torino 1962; Lattanzio, *La morte dei persecutori*, a cura di P. Calliari, Edizioni Paolini, Roma 1960; Lattanzio, *Divinae Institutiones. De opificio Dei. De ira Dei*, a cura di U. Boelle, Sansoni, Firenze 1973.

vol. I: *Le confessioni*, a cura di C. Carena, Roma 1969; vol. III, 1—2: *Dialoghi* (III, 1: *La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*; III, 2: *La grandezza dell'anima, Il libero arbitrio, La musica, Il maestro*), a cura di D. Gentili, Roma 1970—76; vol. IV: *La Trinità*, a cura di G. Beschin, Roma 1973; voll. XXI—XXII—XXIII: *Le*

Lettere, a cura di L. Carrozzi, Roma
1969—74; voll. XXV—XXVIII:
Esposizioni sui Salmi, a cura di V.
Tarulli ed altri, Roma 1967—77. Presso
le Edizioni Paoline si vedano, tra le
altre opere: Confessioni, a cura di A.
Landi, Roma 1979; La città di Dio, a
cura di C. Borgogno, Roma 1979; De
Trinitate, a cura di C. Borgogno, Roma
1977.

Delle Confessioni, l'opera più letta di S.
Agostino, esistono diverse altre
traduzioni: a cura di O. Tescari, SEI,
Torino 1962; a cura di A. Marzullo,
Zanichelli, Bologna 1968; a cura di M.
Pellegrino e C. Carena, Einaudi, Torino

1966. (La traduzione della Quaestio de
ideis riportate e di S. Vanni Povighi,
inedita).

Литература А. Pincherle, Sant'
Agostino, Laterza, Bari 1939; A.
Masnovo, S. Agostino e S. Tommaso.
Concordanze e sviluppi, Vita e Pensiero,
Milano 1950*; M. Pellegrino, Le
"Confessioni di Sant'Agostino, Studium,
Roma 1956 (ristampa 1972); A. Guzzo,
Agostino e Tommaso, Edizioni di
Filosofia, Totino 1958; P. Brezzi,
Analisi ed interpretazione del "De
civitate Dei" di S. Agostino, Edizioni
Agostiniane, Tolentino 1960; S. Cotta,
La città politica di S. Agostino, Edizioni

di Comunità, Milano 1960; M.F. Sciacca, Interpretazione del concetto di storia in S. Agostino, Edizioni Agostiniane, Tolentino 1960; C. Boyer, Sant' Agostino filosofo, Patron, Bologna 1965; A. Trape, S. Agostino, Fossano 1976; E. Samek Lodovici, Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino, Studium, Roma 1979. E. Samek Lodovici, Agostino, in Questioni di storiografia filosofica, cit, pp. 445—501.

Глава четвертая

M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1980; E. Gilson, *La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973; G. Vasoli, *La filosofia medioevale*, Feltrinelli, Milano 1982; AA. VV., *La filosofia della natura nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1966; E.J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo*, Feltrinelli, Milano 1971; E. Garin, *Studi sul platonismo medioevale*, Le Monnier, Firenze 1958; B. Faes De Mottoni, *Il platonismo medioevale*, Loescher, Torino 1979. Per la logica: *Logica romana e logica medioevale*, cap. IV di

W.C. Kneale, *Storia della logica*, Einaudi, Torino 1972, pp. 211—340; J.M. Bochenski, *La logica formale*, vol. I: *Dai Presocratici a Leibniz*, Einaudi, Torino 1972, pp. 181—329; R. Bianche, *La logica e la sua storia*, Ubaldini, Roma 1973. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1964; W. Ullmann, *Individuo e società nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1974; F. Bottin, *La antinomie semantiche nella logica medioevale*, Antenore, Padova 1976; G. Falco, *La polemica sul Medioevo*, Guoda, Napoli 1978; P. Zunthor, *Leggere il Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1980.

Тексты Boezio, Trattato sulla divisione,
a cura di L. Pozzi, Liviana, Padova
1969; Boezio, La consolazione della
filosofia. Gli opuscoli teologici, a cura
di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979.

Глава пятая

AA.VV, Nascita dell'Europa ed Europa
carolingia: un'equazione da verificare,
Centro Italiano di Studi sull'Alto
Medioevo, Spoleto 1981; a cura di G.
Arnaldi, Le origini dell' università, Il
Mulino, Bologna 1974; M.M. Davy,
Iniziazione ai Medioevo: La filosofia
nel secolo XII, Jaca Book, Milano 1981

; M.D. Chenu, La Teologia nel Medio
Evo. La Teologia nel sec. XII, Jaca
Book, Milano 1972.

Тексты Ps. Girolamo-Cassiodoro-
Alcuino-Rabano Mauro-Ratramno-
Incmaro-Goteschalco, L'anima dell'uomo.
Trattati sull' anima dal V al IX secolo, a
cura di I. Tolomio, Rusconi, Milano
1979; Anselmo d'Aosta, Opere
filosofiche, a cura di S. Vanni Rovighi,
Laterza, Bari 1969; Teodorico di
Chartres, Guglielmo di Conches,
Bernardo Silvestre, Il divino e il
megacosmo. Trattati filosofici e
scientifici della ScuoladiCbartres, a
cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano

1980; Pietro Abelardo, *Scritti di logica*, a cura e con introduzione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969; Pietro Abelardo, *Conosci te stesso o Etica*, a cura di M. Dal Pra (in appendice testo latino nell'edizione critica di D.E. Luscombe), La Nuova Italia, Firenze 1976; Abelardo, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, a cura di F. Roncoroni, Garzanti, Milano 1974.

Литература М. Dal Pra, *Scoio Eriugena*, Bocca, Milano 1951 ; P. Mozzarella, *Il pensiero di G. Scoto Eriugena*, Cedam, Padova 1957; T. Gregory, *G. Scoto Eriugena. Tre studi*.

Le Monnier, Firenze 1963; C. Allegro, Giovanni Scoto Eriugena. Fede e ragione. Citta Nuova, Roma 1975; T. Gregory, Giovanni Scoto Eriugena, in Questioni di storiografia filosofica, cit, pp. 503—22. S. VanniRovighi, Sant' Anselmo e la filosofia del secolo XI, Bocca, Milano 1949; P. Mazzearella, Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta, Cedam, Padova 1962; K. Barth, Filosofia e Rivelazione. Fides quaerens intellectum, Silva, Milano 1965; T. Gregory, Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Couches e la Scuola di Chartres, Sansoni, Firenze 1955; E. Jeaneau, Nani sulle spalle di giganti. Guida, Napoli 1969; V. Liccaro, Studi

sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore, Del Bianco, Undine 1969; E. Maccagnolo, *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Le Monnier, Firenze 1976; R. Padellaro De Angelis, *Dialettica e mistica nel XII secolo. Abelardo e S. Bernardo*, Elia, Roma 1967; M.T. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, La Nuova Italia, Firenze 1969; Idem, *Introduzione a Abelardo*, La terza, Roma-Bari 1974; E. Gilson, *Abelardo e Eloisa*, Einaudi, Torino 1970; A. Grocco, *Abelardo. L'altro versante del medioevo*, Liguori, Napoli 1979; AA.VV., fascicolo dedicato ad Abelardo, "Rivista critica di storia della

filosofia", IV, 1979. Per il problema degli universali si vedano in particolare: R. Padellare De Angelis, Nominalismo e realismo nell' XI e XII secolo, Elia, Roma 1970; B. Maioli, Gli universali. Storia antologica del problema da Socrate al XII secolo, Bulzoni. Roma 1974; M. DalPra, Logica e realtà. Movimenti del pensiero medioevale, Laterza, Roma-Bari 1974; M. Dal Pra, Giovanni di Salisbury, Bocca, Milano 1951 ; AA.VV., Gli universali e la formazione dei concetti, a cura di L. Urbani Ulivi, Comunità, Milano 1981.

E. Maccagnolo, Teologia monastica e teologia scolastica nei secoli XI e XII,

in Questioni di storiografia filosofica,
cit., pp. 523—577.

Глава шестая

A. Masnovo, Da Guglielmod'Aubergne a
S. Tommaso d'Aquino, 3 voll., Vita e
Pensiero, Milano 1945—47; M.D.
Chenu, La teologia come scienza nel
XIII secolo, Jaca Book, Milano 1971 ; F.
van Steenberghen, La filosofia nel XIII
secolo, Vita e Pensiero, Milano 1972.

Тексты S. Tommaso d'Aquino: La
Somma teologica, a cura dei
Domenicani italiani, con testo latino a

fronte, 34 voll., Salani, Firenze, a partire dal 1949; Somma contro i Gentili, a cura di T.S. Centi, Utet, Torino 1975; Opuscoli filosofici, a cura di G. Muzio, Endizioni Paoline, Roma 1953; L'ente e l'essenza, a cura di G. Di Napoli, La Scuola, Brescia 1959; Trattato sull' unita dell' intelletto contro gli Averroisti, a cura di B. Nardi, Sansoni, Firenze 1947; Scritti politici, a cura di A. Passerin d'Entreves, Zanichelli, Bologna 1946; De magistro, a cura di T. Gregory, Armando, Roma 1965.

S. Bonaventura da Bagnoregio:
Itinerario della mente in Dio e

Riduzione delle arti alla teologia, a cura di S. Martignoni, Patron, Bologna 1972.

G. Duns Scoto: Il primo principio degli esseri, a cura di P. Scapin, Liviana, Padova 1973; Antologia filosofica, a cura di F. Di Marino, La Nuova Cultura, Napoli 1966.

Литература G. Quadri, La filosofia araba nei suoi fiori, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1939; G. Furlani, La filosofia araba, Conferenza Centro Studi Vicino Oriente, Roma 1943; AA.VV.,

Avicenna nella storia della cultura medioevale. Accademia Nazionale dei Lincei, quaderno 40, Roma 1957; F. Lucchetta, Introduzione a Avicenna. Epistola sulla vita futura, Antenore, Padova 1969; sul problema dell'intelletto si veda l'introduzione di B. Nardi a S. Tommaso, Trattato sull'unita dell' intelletto, cit. Per Mose Maimonide: E. Bertola, La filosofia ebraica. Bocca, Milano 1947.

A. Pompei, La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno. Esposizione organica del Commentario delle Sentenze in rapporto al movimento teologico

scolastico. Pubbl. dalla Facoltà
Teologica

"S. Bonaventura", Roma 1953; B. Nardi,
Studi di filosofia medievale. Edizioni di
Storia e Letteratura, Roma 1960;
AA.VV., S. Alberto Magno: L'uomo e il
pensatore. Massimo, Milano 1982.

A.D. Sertillanges, La filosofia di S.
Tommaso d'Aquino, Edizioni Paoline,
Roma 1957; M.D. Chenu, Introduzione
allo studio di S. Tommaso d'Aquino,
Libreria Editrice Fiorentina, Firenze
1953; C. Fabro, La nozione metafisica di
partecipazione secondo S. Tommaso

d'Aquino, SEI, Torino 1950; Idem, Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, SEI, Torino 1960; B. Mondin, La filosofia dell'essere di S. Tommaso d'Aquino, Herder, Roma 1964; S. Vanni Rovighi, L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino, Vita e Pensiero, Milano 1972; Idem, Introduzione a S. Tommaso d'Aquino, Laterza, Roma-Bari 1981 ; AA.VV., Studi su San Tommaso d'Aquino e la fortuna del suo pensiero, numero speciale di "Rivista di Filosofia neoscolastica" Vita e Pensiero, Milano 1974 (fasc. II—IV) ; AA.VV., S. Tommaso e il pensiero moderno, Città Nuova, Roma 1976. Per la storia delle

interpretazioni si veda: P. Caramello, Tommaso d'Aquino e il Tomismo, in *Questioni di storiografia filosofica*, cit, pp. 615—78. Su S. Bonaventura: AA.VV., *S. Bonaventura 1274—1974*, a cura dei Padri di Quaracchi, 5 voll., Grottaferrata-Roma 1973—74; AA.VV., 5. *Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario della morte, 3 voll., a cura di A. Pompei, *Miscellanea Francescana*, Roma 1976; S. Vanni Ravighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero 1936; Idem, *S. Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974; E.

Bettoni, S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero, Vita e Pensiero, Milano 1973; Idem, Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana, Cedam, Padova 1950; A. Blasucci, La spiritualità di S. Bonaventura, Citta di Vita, Firenze 1974; F. Corvino, Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore. Dedalo Libri, Bari 1980; R. Tonani, Attesa umana e salvezza di Cristo. Una rilettura dell'opera bonaventuriana, Morcelliano, Brescia 1983. Per la storia delle interpretazioni si veda: G. Morrà, L'Agostinismo medievale e S. Bonaventura, in Questioni

di storipgfaia filosofica, cit., pp. 579—
614.

Per Sigieri di Brabante si veda B.
Nardi, Studi di filosofia medievale, cit.,
per R. Bacone: F. Alessio, Mito e
scienza in Ruggero Bacone, Ceschins,
Milano 1957.

Su G. Duna Scoto: AA.VV., Atti dei
Congressi Internazionali Scotisti,
Commissione Scotista, Roma, dal 1966
al 1982 sono stati pubblicati 8 voll.; E.
Bettoni, Duns Scoto filosofo. Vita e
Pensiero, Milano 1966; M. Damiaata,
Prima e seconda Tavola. L'etica di G.

Duns Scoto, Studi Francescani, Firenze 1973; O Todisco, Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto, Abete, Roma 1975; W. Hoeres, La volontà come perfezione in G. Duns Scoto, Liviana, Padova 1976. Per la storia della critica e ulteriore bibliografia si veda: E Bettoni, Duns Scoto, in Questioni di storiografia filosofica, cit., pp. 679—697.

Глава седьмая

Тексты Di Ockham in italiano esistono solo alcune antologie: Filosofia teologia politica, a cura di A. Coccia, Ando,

Palermo 1966; Il problema della scienza, a cura di A. Siclari, Liviana, Padova 1969; Scritti filosofici, a cura di A. Ghisalberti, Bietti, Milano 1974.

Marsilio da Padova, Defensor Pads, trad. ital. di C. Vasoli, Utet, Torino 1960; Idem, Ildifensore minore, a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli 1975.

Meister Eckhart, Opere tedesche, a cura di M. Vannini, La Nuova Italia, Firenze 1982; Maestro Eckhart, Trattati e Prediche, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982 (con amplissima bibliografia).

Литература Su Ockham: C. Vasoli, Guglielmo di Occam, La Nuova Italia, Firenze 1953; C. Giacon, Guglielmo di Occam, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1966; A. Ghisalberti, Guglielmo di Ockbam, Vita e Pensiero, Milano 1972; Idem, Introduzione a Guglielmo d'Ockbam, Laterza, Roma-Bari 1976; M. Dannata, Guglielmo Ockbam, Studi Francescani, Firenze 1981; G. De Lagarde, Alle origini dello spirito laico: vol. I, Bilancio del sec XIII, vol. II, Stato e società nella scolastica, vol. III, Marsilio da Padova, vol. IV, Ockbam: presupposti, vol. V, Ockbam: strutture religiose e sociali, Morcelliana, Brescia

1964—68. Per i seguaci di Oclham si veda: F.

Bottin, La scinza degli occamisti. La scienza tardo medioevale dalle origini del paradigmanominalista alla rivoluzione scientifica, Maggioli, Rimini 1982. Per la storia della critica si veda, infine: E. Bettoni, Guglielmo d'Occam, in Questioni di storiografia filosofica, cit., pp. 699—716.

Defensor Pads e al III volume del De Lagarde, sopra citati, si veda: F.
Battaglia, Marsilio daPadova e la filosofia politica del Medio Evo, Le

Monnier, Firenze 1928; P. Di Vona,
"Principidel" Defensor Pads", Morano,
Napoli 1975.

G. Della Vople, Eckbart o della filosofia
mistica. Edizioni di Storia e Letteratura,
Roma 1952;

G. Faggin, Meister Eckbart e la mistica
tedesca preprotestante. Bocca, Milano
1946; A. Klein, Meister Eckbart. La
dottrina mistica de lla giustificazione,
Mursia, Molano 1978; G.
Ambrosini, Negazione e proposta morale
in Meister Eckbart Liviana, Padova
1980.

Per la logica tardo-medioevale rinviamo
alle opere di Kneale, Bochenski e
Bianche citate al cap. XVI.

Глава восьмая

K. Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, Sansoni Firenze 1935; J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, introd. di E. Garin, Sansoni, Firenze 1962; J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1966; F. Chabod, *Studi sul rinascimento*, Einaudi, Torino 1967; G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1968; C. Vasoli, *La dialettica e*

la retorica nell'Umanesimo, Feltrinelli, Milano 1968; E. Cassirer, Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento, La Nuova Italia, Firenze 1974; W. Dilthey, L'analisi dell'uomo e [intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII, La Nuova Italia, Firenze 1974 (2 voll.); C. Vasoli, Umanesimo e Rinascimento, Palumbo, Palermo 1977. Per la storia delle interpretazioni: W. K. Ferguson, Il Rinascimento nella critica storica, Il Mulino, Bologna 1969, e F. Adorno, Umanesimo e Rinascimento, in Questioni, cit., pp. 9—57. Infine: A. G. Debus, L'uomo e la natura nel Rinascimento, Jaca Book, Milano 1982. P.O. Kristeller, La tradizione aristotelica

nel Rinascimento, Antenore, Padova
1962; La tradizione classica nel
pensiero del Rinascimento, La Nuova
Italia, Firenze 1965; Otto pensatori del
rinascimento, Ricciardi, Milano-Napoli
1970; Concetti rinascimentali dell' uomo
e altri saggi, La Nuova Italia, Firenze
1978. Del secondo: E. Garin, La cultura
filosofica del Rinascimento italiano,
Sansoni, Firenze 1961; e, tutti editi da
Laterza, Bari: Medioevo e
Rinascimento, 1980; L'Umanesimo
italiano, 1981; Scienza e vita civile nel
Rinascimento italiano, 1980; La cultura
del Rinascimento. Profilo storico, 1981;
L'educazione in Europa (1400—1600),
1976; Rinascite e rivoluzioni.

Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo, 1976; io zodiaco della vita. La polemica sull' astrologia dal Trecento al Cinquecento, 1982.

Глава девятая

L. Valla: S. I. Camporeale, L. Valla. Umanesimo e filologia, Le Monnier, Firenze 1972. N. Cusano: Scritti filosofici, (con testo latino a fronte) a cura di G. Santinello, Zanichelli, Bologna (vol. I, 1965; vol. II, 1980); Opere religiose, a cura di P. Gaia, Utet, Torino 1971; Opere filosofiche, a cura di G. Federici Vescovini, Utet, Torino

1972. Ulteriore bibliografia in: G. Santinello, Introduzione a Niccolo Cusano, Laterza, Bari 1971 ; Idem, N. Cusano, in Questioni, cit., pp. 59—96.

M. Ficino: Teologia platonica (con testo latino a fronte), a cura di M. Schiavone, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1965. M. Schiavone, Problemi filosofici in Marsilio Ficino, Marzorati, Milano 1957; P. O. Kristeller, Il pensiero filofico di Marsilio Ficino, Sansoni, Firenze 1953. G. Pico della Mirandola: De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari, testo e traduzione a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942; Disputationes adversus

astrologiam divinatricem, testo e traduzione a cura di E. Garin, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1946—52. E. Garin, G. Pico della Mirandola, Le Monnier, Firenze 1937; G. Di Napoli, G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo, Desclee, Roma 1965. Sul Pomponazzi: B. Nardi, Studi su Pietro Pomponazzi, Le Monnier, Firenze 1965; A. Poppi, Saggi sul pensiero Inedito di P. Pomponazzi, Antenore, Padova 1970. Non facilmente reperibile e P. Pomponazzi, Trattato sull'immortalità dell'anima, Il libro degli incantesimi, prefazione di R. Ardigo, introd., traduzione e note di I. Toscani, Editoriale G. Galilei, Roma 1914. M. de

Montaigne: Saggi, 2 voll., a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970. A. M. Battista, Alle origini del pensiero politico lebertino: Montaigne e Charron, Giuffrè, Milano 1966.

Глава десятая

R. H. Bainton, La Riforma protestante, Einaudi, Torino 1958, e di J. Lortz-E. Iserloh, Storia della Riforma (entrambe, la prima protestante e la seconda cattolica, con bibliografia). Di valore scientifico assai notevole e il vol. VI della Storia della Chiesa, diretta da H. Jedin, alle cui ampie e dettagliate

bibliografie senz'altro rinviamo: E. Iserloh-J. Glazik-H. Jedin, *Riforma e Controriforma (XVI—XVII secolo)*, Jaca Book, Milano 1975. Altre buone sintesi sono quelle di M. Bendiscioli: *La Riforma protestante*, Studium, Roma 1967, e *La Riforma cattolica*, Studium, Roma 1973; e quella di G. Martina: *La Chiesa nell' ete della Riforma*, Mocelliana, Brescia 1978.

Тексты. Erasmo da Rotterdam: *Elogio della Pazzia*, a cura di C. Annaratone, Rizzoli, Milano 1963; *I colloqui*, a cura di G. P. Brega, Feltrinelli, Milano 1967.

Литература: Scritti politici, tr. di G. Panzeri Saija, introd. e bibliogr. di L. Firpo, Utet, Torino 1959; Scritti religiosi, a cura di V. Vinay, Utet, Torino 1967.

Calvino: Istituzione della religione cristiana, 2 voll., a cura di G. Tourn, Utet, Torino 1971.

2. H. Jedin, Riforma cattolica o Controriforma?, Morcelliana, Brescia 1974.

H. Jedin, *Il Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia 1973—82; ma dello stesso autore si può vedere anche la più sintetica *Breve storia dei Concili*, Morcelliana, Brescia 1979. Per la documentazione si può vedere: *Decisioni dei Concili Ecumenici*, a cura di G. Alberigo, Utet, Torino 1978. N. Machiavelli *Opere*, 8 voll., a cura di S. Bertelli e F. Gaeta, Feltrinelli, Milano 1960—62. F. Guicciardini: *Ricordi*, a cura di R. Spongano, Sansoni, Firenze 1951.

(Sia del *Principe* del Machiavelli, sia dei *Ricordi* del Guicciardini esistono

parecchie edizioni anche scolastiche,
spesso con buoni commenti).

T. Moro: Utopia, a cura di T. Fiore,
Laterza, Roma-Bari 1982.

J. Bodin: I sei libri dello Stato, a cura di
M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1964
(con ampia bibliografia). U. Grozio:
Prolegomeni al diritto delle guerra e
della pace, a cura di G. Fasso,
Zanichelli, Bologna 1949; Della vera
religione cristiana, a cura di F.
Pintacuda De Michelis, Laterza, Roma-
Bari 1973.

Литература. Su Machiavelli: L. Russo, N. Machiavelli, Laterza, Bari 1957; G. Sasso, N. Machiavelli. Storia del suo pensiero politico, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1958; F. Chabod, Scritti su Machiavelli, Einaudi, Torino 1964; G. Sasso, Studi su Machiavelli, Morano, Napoli, 1967; U. Spirito, Machiavelli e Guicciardini, Sansoni, Firenze 1968; F. Gilbert, Machiavelli e la vita culturale del suo tempo, Il Mulino, Bologna 1974. Su Guicciardini: oltre al volume cit. di U. Spirito, si può vedere F. Gilbert, Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento, Einaudi, Torino 1970. Su Moro F.

Battaglia, Saggi sull'utopia di T. Moro,
Zuffi, Bologna 1949; J. H. Hexter,
L'utopia di T. Moro, Guida, Napoli
1975.

Per J. Bodin rinviamo alla bibliografia
della Isnardi Parente, sopra citata, e a V.
I. Comparato, Bodin, Il Mulino, Bologna
1981 (con antologia di testi e
bibliografia).

Per tutti questi autori si vedano, infine:
P. Mesnard, Il pensiero politico
rinascimentale, 2 voll., Laterza, Bari
1963—64; G. Passo, Storia della
filosofia del diritto, 3 voll., Il Mulino,

Bologna 1968 (vol. II); G. H. Sabine, Storia delle dottrine politiche, 2 voll., Etas Libri, Milano 1978 (vol. I). Queste due ultime opere vanno tenute presenti anche per il pensiero giuridico e politico degli autori trattati nei capitoli successivi.